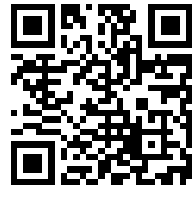
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

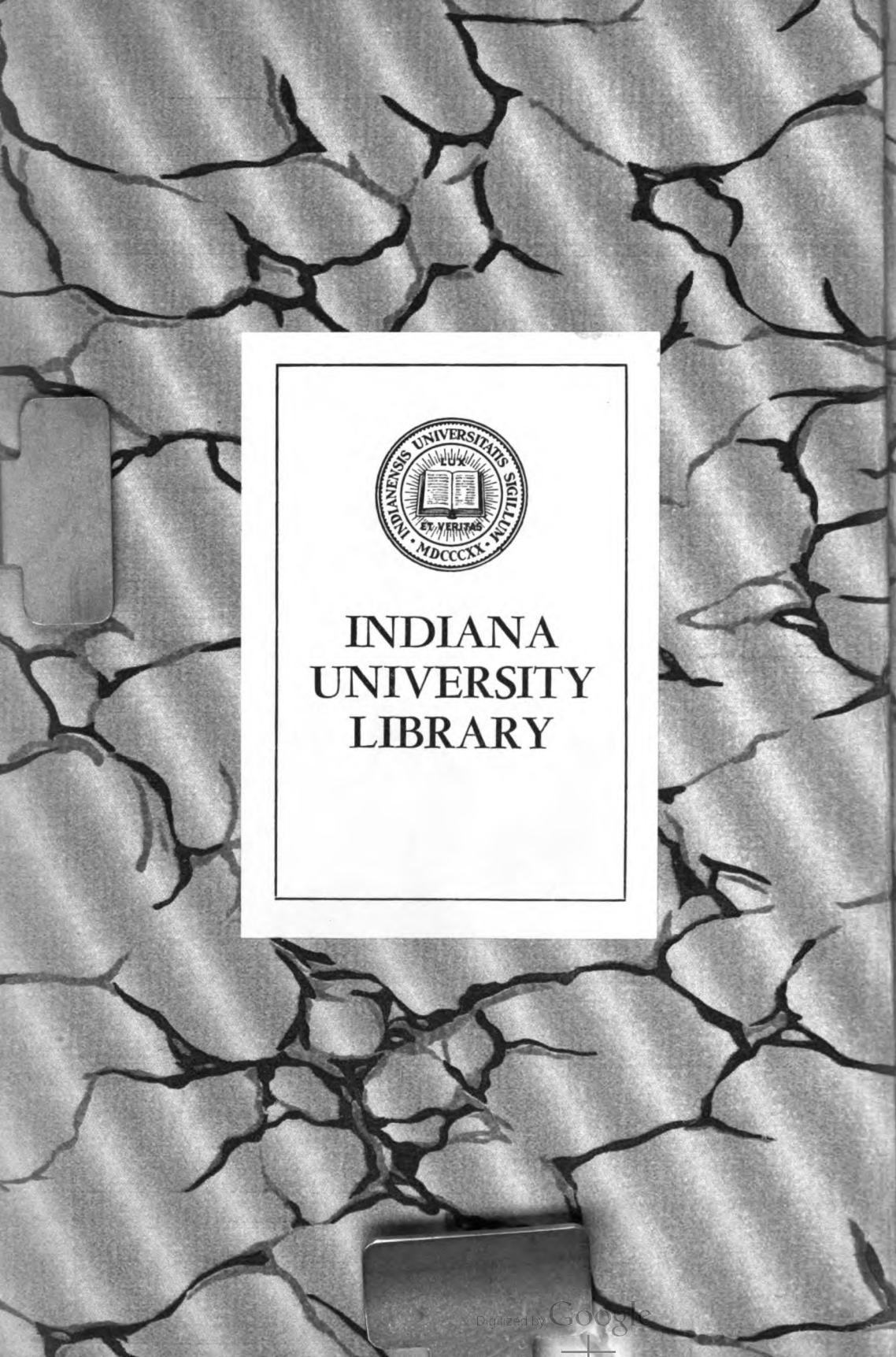
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

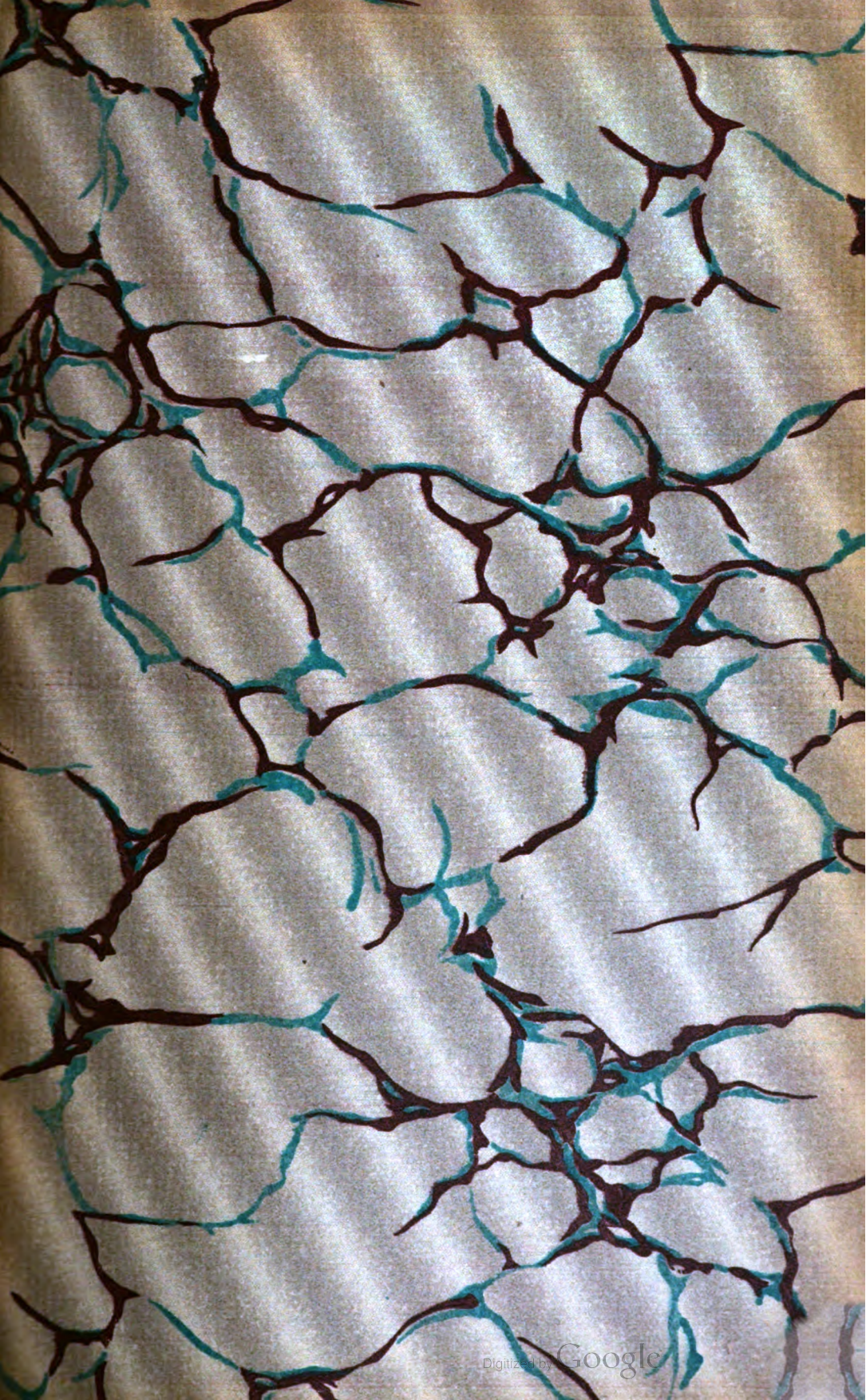
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google



Digitized by Google


Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-QUATORZIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'Ecole des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP ETC., ETC.

QUARANTE-SEPTIÈME ANNÉE — TOME QUATRE-VINGT-QUATORZIÈME

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI^e^)

1926

Digitized by Google

Digitized by Google

HISTOIRES DYNASTIQUES

ET LÉGENDES RELIGIEUSES EN CHINE

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT DE M. MARCEL GRANET [1]

Imaginez qu'on nous transporte brusquement dans un vieux palais de la Chine, où de tous côtés, sur les murs, au plafond, le long des corridors, nous n'apercevons que d'anciennes reproductions de scènes légendaires, de vieux textes, de vieilles chansons, des dictons populaires, tandis que sur des tables, à portée de notre main, se trouvent les œuvres classiques des historiens et toutes les chroniques. Notre guide, qui sait lire et traduire la langue chinoise, nous invite à oublier provisoirement ce que nous connaissons des autres civilisations et de leur passé, toutes les descriptions et toutes les théories des sociologues et des ethnographes, et à nous efforcer, simplement, de comprendre ces récits ou ces images de la Chine au moyen d'autres récits et d'autres images de la Chine. Il est évident qu'au début, nous perdrons pied. Nous allons nous égarer à travers d'étranges labyrinthes. Il nous faudra, que nous le veuillons ou non, revenir bien souvent sur nos pas. Nous aurons à nous accoutumer à des méthodes de raisonnement qui heurtent notre logique occidentale, et à charger

(1) Granet (Marcel). *Danses et légendes de la Chine ancienne.* Travaux de l'Année sociologique. (Paris, Alcan, 1926, 710 p., in-8°, en deux volumes).

Digitized by Google

notre mémoire d'une quantité de noms de personnes et de lieux, et de détails bien singuliers. Après cela, si nous ne comprenons pas tout, si nous apercevons plus de problèmes que de solutions, du moins aurons-nous pris contact, un contact direct et vivant, avec tout un monde mystérieux, entièrement nouveau, étendu immensément dans le temps et dans l'espace. Nous nous serons plongés quelque temps au sein d'une civilisation faite d'institutions et de croyances étroitement enchevêtrées, qui se tiennent et s'éclairent l'une l'autre, et auxquelles on ne comprendrait plus rien si on les séparait. — Tel est l'effort au prix duquel nous nous assimilerons petit à petit la substance de ce livre, et nous élèverons successivement aux points de vue les plus favorables pour distinguer quelques aspects du passé chinois le plus lointain.

Dans un livre précédent, intitulé « *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* », M. Granet tentait de reconstituer les coutumes et croyances de la Chine rurale primitive, alors qu'il n'y avait pas de villes, et que les clans paysans, séparés l'un de l'autre la plus grande partie de l'année, ne se rapprochaient qu'aux fêtes du printemps et de l'automne, lors des joutes sexuelles où s'affrontaient les garçons et les filles, avant les épousailles (1). A présent, c'est l'apparition du régime urbain et féodal qu'il s'agit d'expliquer. Comment les villes et les seigneuries sont-elles nées? Comment se fait-il que deux types de civilisation si différents, l'un villageois et paysan, l'autre urbain et seigneurial, se soient trouvés ainsi juxtaposés, et aient coexisté durant un temps si long?

Deux théories pourraient en rendre compte. La première, qui paraît sans doute la plus ingénieuse, et que M. Piganiol (2) a appliquée à l'explication des origines de Rome, et particulièrement

(1) C'est dans ces fêtes, qui obéissent au rythme de la vie paysanne, que, d'après M. Granet, toutes les croyances premières de la Chine se sont formées. Par exemple le Yin et le Yang, les deux principes cosmogoniques, l'un mâle, l'autre féminin, et qui réalisent l'harmonie du monde par leur concours, sont conçus par analogie avec les chœurs d'hommes et de femmes qui s'opposaient, sur le terrain des fêtes, les hommes du côté ensoleillé, les femmes du côté de l'ombre.

(2) Piganiol. *Essai sur les origines de Rome*, 1917.

Digitized by Google

de la formation des classes patricienne et plébéienne, repose sur l'idée que deux races ou deux civilisations différentes se sont en quelque sorte accouplées. Pourquoi n'en aurait-il pas été ainsi de la Chine? Par bien des traits, en effet, les groupements urbains chinois s'opposent aux organisations rurales comme une civilisation à une autre. Là, on trouve la famille patriarcale et agnatique, ici la filiation et la parenté plutôt utérines. A la ville, les femmes, enfermées dans le gynécée, sont exclues de la vie publique et religieuse. A la campagne, leur situation ou leur rôle est au moins égal à celui des hommes. Les paysans préfèrent la gauche, et les nobles la droite. Ils ont des cosmologies antagonistes, des arithmétiques différentes. La maison des paysans, en terre et pisé, dérive des anciennes habitations souterraines. La maison des villes, faite de poutres et de charpentes, et surélevée, semble un type exotique d'habitation, importé parmi des cultivateurs sédentaires par des nomades chasseurs ou éleveurs de bétail. L'opposition entre la ville et la campagne résulterait donc de ce que deux peuples, l'un conquérant, l'autre indigène, vivent depuis longtemps côte à côte, sans se pénétrer ni se confondre.

Mais M. Granet ne croit pas que cette théorie, féconde peut-être ailleurs, explique suffisamment la structure et les coutumes de la Chine féodale. Il inclinerait vers un autre système, plus logique, pense-t-il, et mieux conforme aux faits. Pourquoi ne pas admettre qu'un ensemble primitivement homogène de population s'est divisé en deux groupements, dont les uns (les villes féodales) ont seulement évolué plus vite que les autres (les groupes paysans)? En effet, en même temps que des différences, il y a une réelle solidarité entre les nobles des villes et les paysans. Ceux-là s'opposeraient plutôt aux artisans et aux marchands qui, dans les villes, forment un groupe relativement autonome. Mais le prince inaugure par un labourage le travail des champs. Habitants des villes et des campagnes ne sont point séparés par quelqu'esprit de caste. On découvre d'ailleurs, au sein des institutions patriarcales de la noblesse, bien des traces d'un autre régime domestique voisin du régime paysan. Les nobles vénèrent la Mère de la race

Digitized by Google

plus encore que le Héros fondateur. Les fils nobles prennent leur épouse de préférence dans la famille de leur mère. Le groupe agnatique, distribué par générations alternées, semble divisé en deux parties, comme la tribu qui enveloppait les clans primitifs. L'organisation noble, en somme, « dérive très probablement d'une organisation communautaire imprégnée de droit maternel » (1).

Ainsi, M. Granet inclinerait, quand il examine les faits chinois, à en rendre compte par ce qu'on appelle quelquefois la théorie de l'évolution : les institutions féodales seraient sorties du régime des clans, et n'auraient pas été importées ou introduites du dehors. Seulement, pour fonder cette thèse, il s'en rend bien compte, encore faudrait-il que nous eussions quelque moyen de connaître les conditions dans lesquelles la Chine se trouvait, au début des Seigneuries. Or les documents chinois (classiques, ou recueils d'histoires de toute nature, orthodoxes ou non orthodoxes) ont été à tel point mutilés, remaniés et déformés par la critique chinoise, au nom d'un rationalisme étroit fondé lui-même sur la tradition des lettrés, qu'ils ne permettent, pense M. Granet, de reconstituer ni une légende, ni une figure, ni une suite chronologique d'événements. L'historien n'en peut rien tirer (2).

Par contre, le sociologue y trouve son compte. Examine-t-on en effet ces récits d'un peu près, non point en vue de les comparer avec d'autres, d'y relever des variantes, et de chercher quelle a été entre eux la filiation, mais dans un tout autre esprit ? Se préoccupe-t-on des faits, bien plus que des textes, en entendant par faits les éléments de réalité que nous pouvons atteindre direc-

(1) Un noble, par un mariage unique, épouse un groupe de sœurs. Le contrat matrimonial est collectif. Or tout semble indiquer que la polygynie sororale est sortie d'un mariage collectif qui unissait un groupe de frères à un groupe de sœurs, — c'est-à-dire de l'organisation bipartite propre aux communautés rurales.

(2) « Les ouvrages de la période classique ont si belle apparence, et tant de pompe scolastique les entoure, qu'ils inspirent d'abord le respect le plus grand. Mais examinez leurs papiers de famille, cherchez les secrets de leur transmission : celle-ci apparaît comme une suite d'accidents ou de désastres », p. 25.

Digitized by Google

tement, et non la transcription ou la traduction que nous en présentent les auteurs ? Alors, il se peut que tous les événements qu'ils nous racontent soient inexacts. Mais, du moins, on retrouve dans ces récits des thèmes traditionnels et populaires, dont le narrateur s'est inspiré presqu'inconsciemment parce qu'il vivait dans un milieu où ils s'étaient transmis, et, par conséquent, dont la réalité n'est pas douteuse. Et l'on constate aussi que l'arrangement ou la combinaison de ces thèmes, par exemple le cadre chronologique dans lequel on les a disposés, résulte également de règles traditionnelles, qui s'imposèrent successivement à la pensée chinoise aux diverses époques. Or, ces thèmes et ces règles (ou ces schèmes, comme les appelle M. Granet) qui ont recouvert, déplacé ou déformé les faits historiques, sont eux-mêmes des faits bien intéressants, puisqu'ils nous révèlent les façons de penser, les associations d'idées prédominantes, les formes rituelles et les représentations mythiques des périodes, si reculées dans la nuit des âges chinois, où elles ont pris naissance (1).

Rien n'aide mieux à comprendre la méthode qu'a adoptée M. Granet, rien n'en fait mieux sentir la fécondité, que le chapitre III du livre premier, intitulé : *danseurs sacrifiés*, et dans lequel il reproduit, compare, et analyse les huit récits de l'entrevue de Kia-kou. Cet événement, au point de vue historique, offre un intérêt assez mince. Deux princes se réunissent pour conclure un traité. Ils montent sur un tertre, alors que leur suite reste en bas. L'un d'eux, le seigneur de Lou, était assisté par Confucius. Reproduisons maintenant la fin d'un des plus courts de ces récits : « la réunion terminée, les gens de Ts'i envoyèrent des bouffons Che danser au bas de la tente du sei-

(1) M. Moret remarque qu'en Égypte, dans les Textes de l'Ancien Empire, « les faits apparaissent presque toujours sous l'angle de la religion, et les événements sont relatés dans un dessein bien établi... Si la vérité humaine [M. Granet dirait : historique] y perd, l'histoire des idées et des institutions y gagne, car la tournure dogmatique et systématique qu'on inflige à l'exposé des faits est, elle aussi, révélatrice de l'esprit d'un peuple : c'est une réalité ». *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, p. 18-19.

Digitized by Google

gneur de Lou. Confucius dit : « se moquer d'un seigneur est un crime qui mérite la mort : qu'on envoie le maréchal appliquer la loi ». Les têtes et les pieds (des bouffons) furent dispersés hors des diverses portes ». Nous renvoyons le lecteur aux pages où M. Granet donne l'exemple de ce que pourrait être un travail de critique en vue d'établir, parmi ces textes, quels sont ceux qui ont pu servir de modèles aux autres, quels sont les doublets, etc. Mais ce qui préoccupe bien plus M. Granet, et ce qui doit nous intéresser surtout, c'est d'imaginer comment les huit récits historiques ont été composés, à quelles habitudes d'esprit ont dû se plier leurs auteurs, et quels thèmes, familiers à la pensée populaire d'alors, ils y ont nécessairement transposés. Un de ces thèmes est précisément celui des danseurs sacrifiés, et écartelés. M. Granet a recherché, à travers toute la littérature chinoise qui nous reporte à la période des *hégémons* — la plus récente de celles qu'il étudie dans son livre (de 721 à 482 avant notre ère), celle aussi qui nous est connue par les documents les plus vivants — tous les vestiges qui s'y peuvent trouver de thèmes analogues.

Les Chinois ont-ils pratiqué les sacrifices humains ? Sans doute, à certaines époques, lors d'un avènement, lorsqu'une dynastie se substitue à une autre, il est nécessaire à un prince de sacrifier des seigneurs pour « nourrir son prestige ». Encore faut-il, dans certains cas, savoir céder, et triompher modestement. Quand le vaincu s'offre lui-même au sacrifice « portant avec lui les ustensiles de sacrifice, le buste nu, les mains liées derrière le dos, tirant de la main gauche un bélier, tenant dans la droite du chiendent » (rituel de la reddition), il oblige le vainqueur à lui faire grâce : ou bien, si celui-ci va jusqu'au bout de son triomphe, il risque le Grand malheur, « s'il outrepasse le crédit permis à son destin ». Il en est de même aux moments désespérés des sièges : alors « on fend les os des morts pour faire chauffer les marmites ; on échange les enfants pour les manger » (1). En

(1) « Il s'agit d'éviter cette honte : une capitulation, un traité juré sous

Digitized by Google

présence de telles extrémités, l'ennemi fait des conditions raisonnables.

Tout se passe comme si le sacrifice avait rétabli l'équilibre et compensé la victoire. Pourtant, il y a des cas où le vaincu dût être immolé, et même mangé cérémoniellement. La question s'est posée, dans la Chine ancienne, de savoir s'il était permis de sacrifier des hommes. Il est curieux de noter qu'on condamna quelquefois les sacrifices humains parce qu'ils impliquaient le cannibalisme. On s'appuyait sur ce principe : on ne sacrifie pas le semblable au semblable. « Les cinq animaux d'offrande ne sont point sacrifiés à un animal de même espèce. Or les dieux ont la forme humaine. Comment mangeraient-ils des hommes? » Mais il semble que ce principe ait succédé à un principe inverse, en vertu duquel les dieux ne goûtent qu'aux offrandes de leur espèce. Logiquement le festin cannibalique s'impose à un pouvoir qui s'inaugure et qui s'étend. Le chef vaincu est sacrifié et mangé : du même coup ses Dieux sont assimilés et possédés.

Dans toute la deuxième partie du livre, qui est intitulée : *la Création d'un ordre neuf*, M. Granet examine les rites par lesquels le Souverain, à certaines époques, en particulier lors de son avènement, restaure l'Ordre dans l'espace et dans le temps (1). Lorsqu'un Souverain inaugure un pouvoir, lorsqu'une dynastie en remplace une autre, tout se passe comme si une vertu périmée devait être remplacée par une vertu rénovée. Il y a en tout Souverain une vertu régulatrice (2), dont l'action s'exerce sur

les murs de la ville, la reddition et tout ce qui peut suivre. Il n'est point question de prolonger, par n'importe quel moyen, la résistance : on ne veut pas décevoir l'ennemi et lui faire croire qu'on est en mesure de tenir : tout au contraire on va lui annoncer qu'on a échangé les enfants pour les manger », p. 163.

(1) Sur le Ming-t'ang, salle de distinction, ou maison du Calendrier, où le Roi promulgue le Calendrier qui met en ordre le Temps et l'Espace, voir la note 1, p. 116-119.

(2) Sur la propagation de cette Vertu à la manière d'*ondes rituelles*, voir notamment p. 231, notes 1 et 2. « Un rythme QUINAIRE entretient le Temps et l'Espace : le mouvement inauguré pendant *l'année initiale* anime les *quatre années* suivantes, et, d'abord centrifuge, il reflue vers le CENTRE. *La*

Digitized by Google

les diverses parties de l'espace (les quatre Orients), liées mystiquement aux parties du temps (les Saisons). C'est surtout à la période la plus ancienne, celle des *cinq Souverains* (milieu du 3e millénaire avant le Christ) que remontent ces croyances. Il faut expulser les maléficiences : c'est ainsi que Kouen dépecé, les San (trois) mia expulsés, sont exposés aux quatre extrémités du monde : ce sont *les monstres bannis*. Cependant les souverains aménagent le monde à l'aide des danses et de la musique. La danse doit être complétée par l'écartèlement d'une victime. « La danse qu'on nous signale comme la plus archaïque était exécutée par trois danseurs tenant en mains des queues de bœuf ». Les hommes dansent revêtus d'une peau d'ours (en souvenir de Kouen qui, expulsé et dépecé, se transforma en ours divin). De même la danse des douze animaux est en rapport avec les douze génies de la maison, qui sont des bêtes divines. Ces douze animaux sont peut-être aussi les emblèmes des douze mois. — « Exposer aux quatre portes, expulser hors des quatre portes, c'est contraindre les Quatre Orients, les Quatre Saisons, c'est contraindre l'Espace-Temps à s'aménager selon un ordre neuf ».

Au début de la troisième partie, — elle nous transporte, en pleine légende, dans un troisième milieu, celui des *Trois Dynasties Royales*, qui se placent, chronologiquement, entre les Cinq souverains et les Hégémons, — M. Granet dit : « les fondateurs (de dynasties) inventent un hymne ou une danse qui signalent la Vertu de leur dynastie. La Danse dynastique est en relation avec le Dévouement. — Il y a des chances pour que l'on suive une bonne piste si, pour voir en quoi consiste une fondation de dynastie, on étudie le Dévouement du Héros (ou du Ministre) Fondateur ».

On raconte, en effet, qu'Yu le Grand, qui réussit à être ministre et à fonder une dynastie, se dévoua à une divinité des Eaux,

Vertu irradiée par l'Homme unique se segmente pour constituer Quatre *Vertus régionales ; puis le* Carré *des Vertus lointaines se concentre dans la* Capitale *aux* Quatre *portes ouvertes et reconstitue dans son* Unité *première la* Vertu centrale », p. 251.

Digitized by Google

au Fleuve Jaune. Il se borna, sans doute, à se couper les cheveux et les ongles, et à les jeter dans le Fleuve. Or c'est à lui, le perceur de montagnes, le mineur qui assainit le monde, qu'on attribue « la gloire d'avoir accompli ce grand œuvre : la fonte des neufs chaudrons des Hia. Le métal lui fut apporté des contrées lointaines, et offert en tribut par les neuf Pasteurs. Sur les chaudières furent représentés les symboles de tous les êtres... Le peuple sut ainsi reconnaître les choses divines et les choses impures : les Chinois purent donc aller dans les Fleuves et dans les Marais, dans les Montagnes et dans les Forêts, sans se heurter jamais aux (êtres) Hostiles ».

Cette histoire de Yu se détache sur un fond de données légendaires qu semblent être toutes en rapport avec le travail des mines et des métaux et aussi avec les instruments de musique. Mais comme elles sont déconcertantes ! Et par quel jeu bizarre d'analogies un même être revêt-il tant de personnages et tant de natures ! « K'ouei, le musicien au pied unique trouvé dans la brousse, inventa le tambour de terre recouvert d'une peau de cerf (c'est aussi un bœuf, ou un animal à un pied et sans cornes, mais qui a l'aspect d'un bœuf) ; la femme de K'ouei s'appelait l'Epouse noire... Elle avait des cheveux noirs splendides ; son éclat était tel qu'elle pouvait servir de miroir. » Son fils était le Glouton, être poilu qui, sur sa tête, porte un sanglier. « Avec leurs fils le Glouton, qui fut peut-être une chaudière, l'Epouse Noire aux beaux cheveux, miroir nocturne, et son mari au pied unique, le Tambour du Tonnerre, ne font-ils pas un bon ménage de fondeurs ? Faut-il s'étonner si, lorsque le Chan hai King décrit K'ouei, il donne à ce musicien l'aspect d'une forge ? » (p. 505-515). Mais « Glouton est le sobriquet des Trois Miao », les monstres bannis. « Ceux-ci, que Yu le grand réduisit au devoir par la danse, habitent sur « une montagne » où l'on voit un oiseau, corps triple et tête unique, qui a l'aspect d'un grand rapace, et se nomme *Hibou*. Les Trois Miao, bannis, allèrent résider tout près du Mont des Pierres Entassées,... et devinrent les ancêtres d'un peuple de forgerons ». « K'ouei paraît être

Digitized by Google

l'animal d'un mont riche en cuivre rouge. TAMBOUR (dont le nom veut dire aussi : soufflet de forge) est le fils du *Mont de la Cloche*. Il a figure humaine et corps de dragon. Il tua la berge rouge de la rivière Yao. Après quoi il se transforma en hibou. Tambour le hibou, ou le Dragon flambeau, doit être une forge. « Il semble bien que le hibou a été, dans la Chine ancienne, l'emblême animal d'un clan royal de forgerons. Ceux-ci étaient les maîtres de la Foudre. Ils commandaient les saisons. Ils étaient les ministres et les Rivaux du ciel » (p. 537).

De ces données légendaires et de bien d'autres, il résulte que « la possession des talismans dynastiques, armes, chaudrons et tambours, qui sont (avec les lieux saints ou centraux) les plus précieux gages de puissance, confère aux chefs des pouvoirs magiques ». D'autre part, le Dévouement des Fondeurs, rituellement identique au Dévouement des chefs, semble avoir été nécessaire pour que réussit l'alliage des métaux. Il consistait en un mariage sacré, doublé de sacrifice.

M. Granet formule alors l'hypothèse suivante : « Ces prestiges qui ont permis au chef de se substituer, lui et sa ville, au Lieu saint où se faisaient les noces paysannes, régulatrices de l'ordre naturel, il en obtint le bénéfice parce que, maître de forgerons, il savait, à l'aide d'unions saintes et tragiques, fabriquer, pour les danses cérémonielles et les danses de guerre, des chaudières, des armes et des tambours divins. »

Si cette hypothèse correspond bien à tout ce qu'on connaît et à tout ce qu'on connaîtra de cette période, « on pourra alors dater la fondation des chefferies et des villes, l'établissement d'un régime féodal et militaire, la segmentation des communautés rurales en groupes de villageois et de citadins, à l'aide d'une date de l'histoire des techniques : le fait cristallisateur aurait été l'apparition en Chine du travail et du commerce du cuivre et du bronze ».

⁂

Nous n'avons pu donner ici qu'une faible idée du vaste tableau

Digitized by Google

que M. Granet ne s'est pas contenté de brosser à vastes touches. Toutes ses parties s'ordonnent en un large ensemble, harmonieusement, autour de quelques thèmes fondamentaux. Mais chacune d'elles est traitée pour elle-même, dans le plus minutieux détail. Il s'en est tenu, nous dit-il, à son « pauvre matériel chinois », poussière de centons sans date, fragments qui ne permettent de reconstituer aucun ensemble. Mais, tel quel, ce matériel, on peut dire qu'il l'a exploré en profondeur. Travail infiniment délicat, où il fallait, et où il a pu faire preuve de qualités presque contradictoires. Pour pénétrer et comprendre la langue et la pensée chinoise, pour se familiariser avec ce monde d'allégories, d'allusions, de symboles, de significations traditionnelles, il faut une imagination visuelle et plastique, musicale et poétique, qui ne soit pas bridée par la logique, qui déborde les cadres de notre rationalisme un peu verbal. Mais, d'autre part, pour ne point s'arrêter à la lettre des textes, pour dégager de tant d'exégèses savantes, morales et historiques, de tout ce qui est l'œuvre des lettrés, de toute la scolastique chinoise, les quelques éléments de pensée vivante et primitive qui y ont laissé leur empreinte, il faut une méthode extraordinairement rigoureuse, critique, hypercritique ; il faut, à chaque instant, résister à la tentation de compléter, d'interpoler, de reconstruire. Comment s'étonner, après cela, de ce que, tantôt, l'on s'impatiente un peu, en présence de fragments de textes simplement juxtaposés, discontinus, sans lien apparent, disparates parfois, et parfois obscurs, et, tantôt, l'on s'inquiète, quand, sous forme de résumé, de conclusion, d'interprétation, surgit une hypothèse infiniment grave, trop achevée et trop attendue pour qu'on ne croie pas y découvrir la pensée latente de l'auteur : et pourtant, brillante et qui semble aller très au fond, ce n'est peut-être qu'une intuition. Mais peu importe. Il est bon que l'auteur fasse la preuve, de temps en temps, qu'il pourrait construire, s'il le voulait. C'est le plus sûr moyen de faire comprendre et apprécier les raisons qu'il a le plus souvent de ne pas reconstruire.

Nous voudrions insister maintenant sur les deux contributions

Digitized by Google

vraiment capitales qu'une telle œuvre, en dehors de tant de résultats spéciaux, apporte à la sociologie religieuse, et même à la sociologie en général.

1° Sociétés à base de clans, de croyances totémiques ; sociétés à totémisme évolué ; sociétés à potlatch, telles que ces tribus américaines qu'a décrites M. Boas, avec blasons et emblèmes hiérarchisés, agnatiques, mais avec des traces de descendance utérine ; sociétés à demi féodales, avec des embryons de villes et de centres dynastiques ; sociétés féodales proprement dites, et déjà monarchiques. Voilà un schéma d'évolution qui hante l'esprit de plus d'un sociologue. Pourtant, ce sont là autant de sociétés contemporaines, qu'on n'a pu étudier que par la méthode statique. Les mettre l'une derrière l'autre, les ajuster bout à bout, imaginer que ce sont là non point des états simultanés, mais des étapes successives par lesquelles doit passer, a dû passer toute société, est-ce légitime ? Mais voici qu'il nous est donné de retrouver, peut-être, ces phases successives, ou des phases analogues, dans une seule grande civilisation, dont nous pouvons suivre l'évolution depuis l'organisation rurale en clans exogamiques jusqu'à la constitution de l'empire chinois. Cette fois, c'est bien sur un développement génétique que porte l'observation. « Je pense, dit M. Granet,... qu'il y a moyen... d'écrire une histoire évolutive des institutions chinoises. La Chine a connu une organisation purement segmentaire : elle a créé une organisation monarchique de la société et une organisation quasi-monarchique de la famille; des types intermédiaires (organisation mi-segmentaire, mi-concentrée) se retrouvent dans l'intervalle. En particulier on constate, entre la famille indivise et la famille patriarcale, une forme intermédiaire de la famille définie par des liens de parenté globaux encore, en principe, mais, sous certains aspects, déjà individualisés. » Certes, il convient d'être prudent, et de ne pas aborder l'expérience chinoise avec l'idée, déjà, de ces phases, et la préoccupation de les y découvrir. Mais si, s'enfermant dans la Chine, ne comparant entre eux que des faits et des données chinoises,

Digitized by Google

on y trouve cette succession d'états, quel argument puissant ce serait en faveur de la « théorie de l'évolution » !

2° Les lois auxquelles obéit la mémoire collective sont jusqu'à présent bien mal connues. M. Granet a fortement marqué à quel point elle est dominée par des représentations à la fois traditionnelles et contemporaines. Il a en même temps distingué, parmi celles-ci, des thèmes mythiques et des règles ou cadres schématiques, et montré comment les historiens chinois ont été dominés, dans leur travail d'interprétation et de rédaction, à la fois par celles-ci et par ceux-là.

Des thèmes, nous avons donné déjà des exemples. Comment se fait-il que les historiens, à propos d'un siège où l'eau jouera un grand rôle, écrivent : « du mortier et du fourneau sortirent des grenouilles » ? Or on retrouve cette expression dans une tradition recueillie par hasard à propos de la naissance de Yi Yin. Sa mère, étant enceinte, rêva qu'un Dieu lui donnait cet avertissement : quand le mortier et les fourneaux produiront des grenouilles (ou : quand d'un mortier sortira de l'eau), marche vers l'Est et ne tourne point la tête pour regarder. Elle suivit ce conseil, mais en partie seulement, car « elle tourna la tête pour regarder : son pays tout entier était devenu de l'eau. Elle même, en conséquence, devint Kong sang (le mûrier creux). » « Nul érudit, écrit M. Granet, ne comprend plus (ou ne voudrait révéler) la parenté des thèmes de l'inondation sortie du mortier, de la ville disparue, de l'enfant sauvé des eaux, des sacrifices d'enfants, des marmites ou des mortiers exposés au soleil, des grenouilles et des tambours de bois creusés qui servent aux cérémonies de l'eau ». Cette formule et cette image ne s'en impose pas moins à eux, de même que, dans l'entrevue de Kia Kou, le thème des danseurs écartelés aux portes de la ville.

Mais ces thèmes sont transposés en événements. Ces images flottantes se fixent à une date, en un lieu, et prennent figure de faits historiques. C'est ici qu'intervient cette seconde sorte de représentations traditionnelles, moins anciennes sans doute que les premières, et qui dessinent les cadres où les faits vont se disposer. Tous les

Digitized by Google

faits légendaires, les apparitions, les actes magiques, ont en effet une date, et ils se succèdent suivant un ordre qui semble logique. Mais la chronologie chinoise, de même que la suite des événements caractéristiques d'un avènement, d'un règne, par exemple, n'ont par eux-mêmes aucune réalité. La société chinoise s'inspire de ses croyances et de ses institutions, pour fixer quelle dut être la durée normale d'un règne, l'âge auquel tout souverain ou tout ministre dut accomplir les actes principaux qui lui furent imposés en raison de sa dignité. « Le Temps n'est que le rythme des séquences rituelles ». Un souverain doit prendre sa retraite la 70e année de son règne. C'est le moment où il fait épouser ses filles à son ministre et successeur désigné. Un homme se marie à 30 ans. 50 ans est l'âge où il est de règle qu'on ait une promotion. 100 ans est un terme parfait, qui marque la durée de la vie d'un souverain. Ainsi les faits historiques « n'ont, dans les larges cadres de la chronologie abstraite, qu'une date rituelle. » Mais il en est de même des autres faits ; « le duc Yen, au début du 3e siècle av. J.-C., tire contre le ciel, comme son ancêtre Wou-yi à la fin du 12e siècle. La question des canaux et des digues ne se pose pas autrement pour Kouen et pour Yu, ancêtres des Hia, que pour les conseillers des premiers Han ». « L'avènement des Yin et des Tcheou, résultats d'une révolte heureuse contre un tyran, sont exactement comparables. » Ceux qu'ils remplacent étaient, l'un et l'autre, « cruels, pervers,... supérieurement doués pour le mal ». Les Fondateurs, au contraire, se distinguent par leur modération. Au début de leurs deux règnes, deux soleils se montrèrent ensemble. « Les Vertus nouvelles des deux Fondateurs subirent une épreuve identique. Tang le victorieux fut mis en prison dans la tour des Hia la 22e année de Kie, et libéré la 23e année. La 23e année de son règne, Cheou-sin emprisonna le chef de l'Ouest à Yeou-li et le retint jusqu'à la 29e année ». Chacun trouve un sage ministre, etc. La succession des Cinq Souverains correspond à la succession des Cinq Eléments (en tête de la liste se placent la Vertu de la terre, jaune, et le Souverain Jaune, Houang-ti). « Les généalogies des trois

Digitized by Google

dynasties royales et de la maison de T'sin... sont imaginées de manière à présenter l'Ancêtre Fondateur comme descendant d'un souverain à la cinquième génération (souche comprise) ».

De ces thèmes et de ces cadres ou schémas chronologiques, les premiers représentent plutôt la pensée vivante et à demi primitive, la pensée plus ancienne, et les seconds, la pensée artificielle des écoles de lettrés, plus récente, mais traditionnelle aussi à sa manière. La mémoire collective reconstruit les faits passés à l'aide de cadres qui datent d'époques successives, en s'appuyant sur des traditions plus ou moins anciennes, comme sur autant de plans différents.

C'est bien là ce dont le livre de M. Granet, et la méthode qu'il a dû appliquer, donnent une impression très vive. Mais il y a plus. Si, désespérant d'atteindre les faits tels qu'ils ont dû se passer, nous prenons pour objet d'étude ces thèmes et ces schèmes déformateurs, qui, eux du moins, ont existé et répondent à des réalités, alors on est tenté d'attribuer plus de foi aux thèmes les plus anciens, ou qui nous paraissent tels. Le mythe n'est pas identique à l'histoire, mais le mythe est encore plus près de la réalité historique que l'interprétation du mythe, qui en a été donnée beaucoup plus tard.

Terminons sur cet exemple, et sur ces remarques critiques, qui éclairent bien, nous semble-t-il, ce que nous venons d'indiquer : « Lorsque, aux débuts de l'ère impériale, la doctrine *dite* confucéenne commença à s'opposer résolument à la doctrine *dite* taoïste, le mot d'ordre fut de pourchasser dans les œuvres tout ce que l'on appela dès lors *fables taoïstes*. Rien de plus instructif, sur ce point, que la biographie de Confucius. Confucius est un saint. Il est un saint parce qu'il a, non pas accompli des miracles, mais manifesté un Pouvoir Princier s'étendant aux hommes comme aux choses. Cependant, lisez sa vie : c'est une vie de Maître d'Ecole, abondant en vérités moyennes. Quelques anecdotes, il est vrai, le montrent doué d'une faculté surhumaine de divination ou d'une perspicacité extraordinaire en matière de prodiges. On en conclut que le biographe a *emprunté* ces *fables* à

Digitized by Google

des recueils non orthodoxes, où on les retrouve en effet, et que l'on déclare entachés d'esprit taoïste ». Et l'on cite une maxime du Louen Yu : « Le Maître ne discourait pas sur les prodiges, les tours de force, les actes de rébellion et les êtres surnaturels ». Mais, objecte M. Granet, ce précepte est très postérieur à Confucius. Rien ne prouve que, de son temps, on s'en soit inspiré. Il est dès lors tout à fait possible, et même très vraisemblable que c'est parce qu'on a adopté ce précepte, et à partir du moment où on s'en est pénétré, qu'on a éliminé de la vie du Saint les anecdotes édifiantes « qu'il est étonnant, après tout, de retrouver en si petit nombre ». Rien, si ce n'est un rationalisme de lettrés étroits et moralistes, ne nous oblige d'admettre que les fables taoïstes soient des interpolations. Pourquoi n'y point voir au contraire les derniers vestiges d'une pensée contemporaine de Confucius? Le Confucius qu'elles nous représentent n'est pas, si l'on veut, Confucius tel qu'il a réellement été, tel qu'il a vécu, tel qu'il s'est manifesté aux témoins les plus immédiats de ses actes et de ses gestes ; c'est du moins Confucius tel que se le représentaient ceux qui vécurent très près de lui dans le temps, et dans un milieu beaucoup plus semblable à celui où il a pensé, parlé, et agi, que les milieux orthodoxes où on a rédigé bien plus tard son histoire officielle.

Ainsi un peu de critique écartait des mythes. Une critique plus poussée nous y ramène. Ne sont-ils pas, après tout, les vestiges les plus authentiques de ces temps lointains où l'on n'écrivait pas l'histoire, et les seules traces encore visibles qui se soient conservées jusqu'à nous de ces sociétés millénaires?

Maurice HALBWACHS.

Digitized by Google

L'EXPOSÉ DES RELIGIONS

PAR ABOU'L MAÂLI

Charles Schefer, dans sa *Chrestomathie persane* (tome premier), a donné dans une notice jointe au texte de l'*Exposé des religions* (*Kitâb bayân-il-adyân*) une biographie de l'imâm Abou'l-Maâli Mohammad ibn Obaïd-Allah qui termina ce livre, sans doute à Ghazna, en 1092 (485 de l'Hégire).

La littérature arabe compte plusieurs ouvrages exclusivement consacrés aux religions, sans parler de ceux qui n'en traitent que partiellement. Il suffira de nommer les *Kitâb al-milal wa'n-nihal* (livre des sectes philosophiques et religieuses) de Ibn Hazm (mort en 1064) et de Chahrastani (mort en 1153). Quant à la littérature persane, on cite surtout le *Tabcirat al-'awâmm* de Mortazha (première moitié du septième siècle de l'Hégire, lith. Téhéran, 1304) et le tardif *Dabistân al-madâhib* ; mais l'*Exposé des religions* d'Abou'l-Maâli est, selon Schefer, « peut-être le plus ancien des traités écrits en persan sur les diverses religions ». Il n'a donc pas semblé inutile d'en donner une traduction complète.

Henri Massé.

⁂

[133] Nous devons rendre grâces à Dieu — que Sa majesté soit glorifiée ! que Sa faveur s'étende à tous ! — au sujet de ce qu'Il nous a fait connaître de son essence, et parce qu'Il a rendu évidente pour nos cœurs la voie qui conduit à Sa connais-

Digitized by Google

sance, si bien que nous avons reconnu qu'Il est doué d'attributs parfaits ; en effet, Sa grandeur est illimitée ; Il est l'alpha et l'oméga ; Il n'a ni commencement ni fin ; chercher comme Il est, comment Il est et où Il se trouve, cela est inadmissible à Son sujet ; c'est Lui qui créa l'eau, le feu, la terre et l'air, qui forma ce qui est inhabité et habité (1) ; Il n'est ni immobile ni en mouvement ; c'est Lui qui choisit et qui envoie les prophètes, particulièrement la plus excellente des créatures : Mahomet — qu'Allah prie sur lui et lui donne le salut ! — lui qu'Allah élut, choisit, exalta ; Mahomet qui guida les humains vers la vérité, qui ordonna tout ce qui est juste et droit, qui enseigna à son peuple la voie de la vérité et de l'islam, qui alluma le flambeau (de la foi) dans tous les cœurs ; aussi, qu'Allah lui accorde ses bénédictions et sa paix, de même qu'à sa famille.

Ainsi parle l'auteur de ce livre, le maître, le très illustre descendant du Prophète, l'imam savant : Abou'l Maali Mohammad bin Obaïd-ollah bin Ali bin al-Hassan bin al-Hosain bin Djaafar bin Obaïd-ollah bin al-Hosaïn bin Ali bin Abou-Thâlib-qu'Allah soit satisfait d'eux et les couvre de sa miséricorde !

Après la soumission et l'obéissance à Dieu tout-puissant et à son prophète — qu'Allah lui accorde ses bénédictions et sa paix ! — après la pratique des prescriptions et de la loi divines, rien n'est plus nécessaire en ce monde que l'obéissance à ceux qui possèdent l'autorité : Allah tout-puissant les a élus parmi les hommes et leur a fait prendre le pouvoir sur ses propres serviteurs, afin qu'ils maintiennent dans la justice et la droiture les créatures d'Allah et qu'ils écartent des faibles la main des puissants — Et voici ce qui prouve la rectitude de cette conception : Allah tout-puissant, dans son noble et glorieux livre, a rappelé qu'il fallait leur obéir en même temps qu'à lui-même et à son prophète — qu'Allah lui accorde sa paix ! — et cela par ces augustes paroles : « Obéissez à Allah, obéissez à son envoyé et à ceux d'entre vous qui possèdent l'autorité » (Coran IV, 62).

(1) Cf. S. Guyard (J. A., 1877, I, p. 332).

Digitized by Google

⁂

Il faut savoir ceci : aux monarques des temps passés, depuis l'époque de notre père Adam — qu'Allah lui accorde sa paix ! — jusqu'à nos jours on apporta nombre de présents, d'objets précieux et rares qui, tous, se sont anéantis ; jamais ils ne furent ni ne sont mentionnés. Toutefois les ouvrages savants et sages composés à leur propos [134], ou les bons vers composés à leur louange ont subsisté et ont eu cours sur les lèvres des hommes. Ces princes ont quitté ce bas-monde, et leur nom est, pour ce motif, resté vivant au milieu des créatures.

Parmi toutes les choses demandées à Dieu tout-puissant par Abraham — que la paix divine soit sur lui — il y avait celle-ci : que son souvenir se maintint parmi les hommes ; c'est la parole divine : « Etablis pour moi la langue de la véracité jusqu'à la fin des temps » (Coran XXVI, 84) et « la langue de la véracité », cela signifie « l'éloge parfait ». Dieu tout-puissant exauça sa prière et ordonna de mentionner quotidiennement Abraham dans les cinq prières, par exemple : « Je prie et j'invoque la bénédiction divine sur Abraham et sa famille ; tu es digne d'éloges et glorieux. »

Nous voici arrivés au but. Dans l'assemblée royale, l'entretien tomba sur l'explication des religions et rites païens et musulmans et sur le sens d'une parole prononcée par le Prophète — qu'Allah lui accorde la paix ! — : « Mon peuple, après moi, se divisera en soixante-treize sectes qui, toutes, iront en enfer à l'exception d'une seule (1) ». Ces soixante-treize sectes, quelles sont-elles ? quel nom, quelle opinion a chacune d'elles ? par quel moyen réfuter chacune d'entre elles, de façon à déclarer erronées les opinions d'une secte et reconnaitre l'égarement de ses partisans ? ainsi le groupe des sunnites appréciera à sa valeur la grâce de Dieu tout-puissant dont l'assistance et la protection les ont préservés de telles erreurs ; ils reconnaîtront alors ce bienfait,

(1) Cf. Goldziher, *Dogme et loi de l'Islam* (trad. Arin), p. 157 et n. 1.

Digitized by Google

dans toute la mesure de leurs moyens, en s'exprimant ainsi : « Louange à Allah qui nous a montré la bonne voie ; nous ne l'aurions certes pas suivie si Allah ne nous avait pas guidés » (Coran VII, 41). En outre, les sunnites connaîtront ainsi l'argument de l'adversaire ; ils seront au courant des fautes et des ignominies des autres rites, si bien qu'ils pourront réduire leurs adversaires le plus facilement du monde. Un autre avantage encore apparaîtra : le sunnite verra et saura qu'à l'encontre de cette abomination il a fort bien choisi, suivant la loi de la raison droite et juste ; par suite, sa compréhension et sa certitude religieuses s'en trouveront accrues.

Nous avons intitulé cet ouvrage : « Exposé des religions » et nous avons donné ici la table des chapitres afin de faciliter la tâche du chercheur. C'est Allah qui accorde la réussite ; qu'Allah bénisse Mahomet et sa famille !

Le premier chapitre rend manifeste qu'en tout temps et en tout pays, la plupart des humains confessèrent et confessent un créateur tout-puissant. Le deuxième chapitre expose les religions qui précédèrent l'Islam. Le troisième chapitre explique cette parole du Prophète — qu'Allah le bénisse ! — : « Mon peuple, après moi, se partagera en soixante-treize sectes » ; [135] il explique comment cette parole a été dite et transmise et il en commente le sens. Le quatrième chapitre est un exposé des sectes de l'Islam ; il donne les opinions propres à chacune d'elles et commente à fond leurs dénominations. Le cinquième chapitre donne des anecdotes curieuses sur des sectes qui se manifestèrent et émirent des prétentions absurdes, l'un prétendant à la divinité, l'autre à la prophétie (1).

Dans ces chapitres, nous avons tiré ce que nous avons dit et

(1) Ce cinquième chapitre manque. Schefer suppose que l'auteur a « reculé devant le récit de blasphèmes et d'extravagances que sa foi réprouvait », ou bien que le copiste a supprimé ces pages. M. Christensen (*Remarques critiques* in *Monde oriental*, 1911, V, p. 205 sqq.), objectant avec raison que l'auteur mentionne plusieurs hérésies dans les premiers chapitres, suppose qu'il n'a pas terminé son livre ou que la fin en est perdue.

Digitized by Google

écrit, non de nous-même, mais de ce que nous avons appris et lu. Nous avons dit soit ce que nous avons lu chez les docteurs et les imâms, soit ce que nous avons retenu à l'occasion, soit ce que nous avons recueilli dans des ouvrages d'auteurs connus. Nous avons mentionné le plus souvent les noms de ces docteurs, ainsi que les titres de ces ouvrages. Nous avons cité nos autorités afin que celui qui jettera les yeux sur notre livre ne nous attribue pas une chose qui lui déplaira, après qu'il a été dit (*vers*) :

L'œil de la satisfaction est faible à l'égard de tout défaut, mais l'œil du mécontentement montre les méfaits.

CHAPITRE PREMIER

Qu'en tout temps et en tout pays la plupart des humains confessèrent un créateur.

Commençons notre discours sur ce chapitre en citant la parole de Dieu tout-puissant qui, dans un verset positif (1) de son Livre déclare ceci : « Que si vous demandez qui créa les cieux et la terre.... ils répondront que c'est Allah » (Coran XXIX, 61). Tous sont d'accord sur cette proposition. Dans les commentaires coraniques et à mes yeux, c'est là un nom particulier à Dieu tout-puissant et l'on ne peut dire qu'il dérive d'un autre mot. Les noms de Dieu tout-puissant sont de deux sortes : les uns sont des noms communs, tels qu'il est licite de les donner à une créature, par exemple *hakim* (sage), *alim* (savant) et autres noms du même genre ; les autres noms lui sont particuliers par le sens, et il convient de ne les donner à aucune créature, par exemple *khâliq, bâri, moçawwir* (créateur) ; en effet, de par leur signification, ces noms sont particuliers à Dieu tout-puissant qui crée, accorde la subsistance et organise les formes ; et il ne convient pas de les donner à quelque créature que ce soit.

(1) *Mohkam* : « dont l'expression est immuable parce qu'il est préservé de l'ambiguité » (Baydhâwi, *in* sour. III, 5).

Digitized by Google

Certains de ces noms sont particuliers à Dieu, en tant que mot : ainsi les mots *rahmân* (miséricordieux) et *Allah* qui sont spéciaux à Dieu tout-puissant. Chez les Arabes, on n'a jamais donné à personne le nom de *rahmân*, si l'on excepte un groupe des Bani-Hanifa qui appelèrent « rahmân de l'Yamâma » l'imposteur Mosaïlama (1) dont l'histoire sera dite en sa place, s'il plaît à Allah ! [136] Quant à ces deux noms, ils sont particuliers à Dieu très-haut. Qu'il est puissant, celui qui dit : « Déclare : Invoquez Allah ou invoquez le Miséricordieux (*rahmân*) ; de quelque nom que vous l'invoquiez, il possède les plus beaux noms » (Coran, XVII, 110). Et voici le but de ces paroles : le nom *Allah*, chez les Arabes, a été célèbre et bien connu ; on n'a donné ce nom qu'à la divinité toute-puissante et on le trouve dans les poésies antéislamiques. Primitivement, on a écrit ainsi les noms [divins], à l'époque du paganisme : *bismika'llahomma* (en ton nom, ô Allah !), comme nous écrivons, sous l'Islam : *bismi'llahi'rrahmani'rrahîm* (au nom d'Allah clément et miséricordieux !). Une tradition rapporte ceci : le Prophète — qu'Allah le bénisse ! —, lorsque ce verset fut révélé : « (Noé) dit : Montez-y [dans l'arche] ; au nom d'Allah ! que sa course et son mouillage aient lieu ! » (Coran, XI, 43), ordonna d'inscrire *bismi'llah* en tête des noms [divins] ; lorsque ce verset fut révélé : « Dis : Invoquez Allah ou invoquez le Miséricordieux » (Cor. XVII, 110), il ordonna de commencer à écrire : *bismi'llahi'rahmâni'rrahîm* ; en outre, lorsque ce verset fut révélé : « (La lettre) vient de Salomon ; en voici le contenu : Au nom d'Allah clément et miséricordieux... » (Cor. XXVII, 30), il s'en tint à ce dernier.

Les Perses (2). — Les Parsis ont nommé la divinité suprême *Hormozd* (Ormuzd), Ized, Yazdân ; ils ont reconnu l'existence du Créateur. Cette fraction des Perses a adoré le feu : leur religion

(1) Cf. Schefer (*Chrest.*, notes, p. 139), et un passage analogue (peut-être emprunté) dans Maqdisi (*Livre de la création et de l'histoire*, éd. et trad. Cl. Huart, I, p. 55).

(1) Passage analogue, Maqdisi, (*o. c.*, I, 56).

Digitized by Google

consiste à adorer le feu, de même que celle des Arabes idolâtres consiste à adorer les idoles ; c'est ainsi que Dieu tout-puissant a relaté leurs paroles : « Nous ne les adorons qu'afin qu'ils nous rapprochent d'Allah » (Coran, XXXIX, 4). Les adorateurs du feu ont professé la même croyance : pour quiconque, en Perse, est devenu le monarque de son temps, sous le règne duquel ont apparu de grandes choses, ils ont vu en lui quelque chose qu'ils ont nommé *Farâizedi* ou *Izedfara*. Dans la chronique de Maqdisi (1), il est rapporté ceci : il y a dans le Fars un pyrée (*âtechgâh*) considéré comme très ancien et il s'y trouve un livre révélé par Zoroastre (Zardocht) et divisé en trois chapitres : *zend, pâzend* et *avesta* ; ce livre commence par ces mots : « Ne doute pas du jour de la Résurrection ; ne doute pas de l'existence de Dieu tout-puissant et de ses anges. » (2).

Les Parsis Déris nomment la divinité suprême, en pehlvi : *Khodây, Barkhodây, Khodâvend* et déclarent que *Khodây* signifie ceci : il existe par soi-même (*bè-khod*), personne ne l'a mis au monde et il est incréé (3).

Les philosophes grecs (4). — Les docteurs et les philosophes qu'on a appelés « colonnes de la sagesse », [137] ont dit que la divinité suprême constitue le Bien premier ; ils ont dit en outre qu'elle était la dispensatrice de la raison ; ils l'ont appelée aussi *créatrice* (c'est-à-dire : celle qui fait apparaître les choses

(1) Schefer (notes, p. 140) a cru qu'il s'agissait du géographe arab Moqaddasi. M. Cl. Huart a démontré (*J. A.*, 1901, XVIII, p. 19-20) qu'il faut lire Maqdisi, nom de l'auteur du *Livre de la Création et de l'Histoire*, et cite le passage de cet ouvrage (I, p. 56) auquel fait allusion Abou'l-Maâli.

(2) M. Christensen (*l. c.*, p. 211), après avoir rappelé le sens véritable des mots *zend* (commentaire de l'Avesta) et *pazend* (transcription des textes pehlvis en caractères avestiques) rétablit la citation (qui ne se trouve pas dans l'Avesta) telle qu'elle devrait être en pehlvi ; il la rapproche de plusieurs passages du *Mainyo-i-khard*. M. Huart (*Livre de la Création*, I, p. 56, n. 1) rapproche d'un fragment du Patêt les mots pehlvis cités (lire *figomân-ham bihistè Hormuz o-Bichtâspendân*).

(3) Passage analogue, Maqdisi (*Création*, I, p. 57 et n. 3) ; sur le *déri*, cf. même ouvrage, III, p. 168, n. 1.

(4) Cf. Schefer (notes, p. 140).

Digitized by Google

créées). Il y a d'Abou'l-Hasan 'Ami (1) un ouvrage qu'il a intitulé : « *Abad ala'l-abad* » ; il y rappelle ce qui suit : Galien ne fut nommé ni docteur ni philosophe parce qu'il déclara qu'il avait des doutes sur les qualités du Bien premier ; on lui dit que quiconque avait des doutes au sujet des qualités de son propre créateur ne méritait pas le nom de docteur et de philosophe, qu'il s'occupait de la matière et de guérir les malades ; c'est pourquoi on l'appelait médecin. Abou'l-Khaïr ibn Khammâr, en son livre (2), a rapporté ce qui suit : Platon a composé un livre (3) ; il y dit : « Si nous déclarons que le Créateur est le Bien premier, étant donné que c'est lui qui a fait apparaître tout ce qui est bien et que c'est lui qui donne réellement, nous ne sommes pas éloignés de la vérité. Et cela après [avoir reconnu] que toute louange que nous accordons à Dieu, bien qu'elle soit grande, reste indigne de la grandeur de Dieu, du fait que nous sommes incapables, en raison de son omnipotence, de le louer dignement. On ne peut le percevoir par les sens ; la raison n'en conçoit pas l'essence ; de lui s'est manifesté ce qui s'est manifesté ; de lui dépend la conservation de ce qu'il a créé premièrement ; il n'a ni commencement ni milieu ni fin ; il n'a ni semblable ni égal. » Telle est l'opinion de Platon et de ses disciples au sujet de l'unité divine.

Quant à Aristote, il écrivit une lettre à Alexandre, à l'époque où celui-ci était parti en guerre contre Dârâ fils de Dârâ (Darius III) ; j'ai lu une copie de cette lettre dans la chronique

(1) Id. (p. 140-141).

(2) Id. (p. 141).

(3) « Livre intitulé *Stitkin* », ajoute Abou'l-Maâli. Aucun titre de dialogue de Platon ne correspond à ce mot. M. Emile Bréhier m'a suggéré στοιχέιωσις ; en effet, l'*n* final se confond facilement avec l'*s* final dans l'écriture orientale. Du reste le passage cité (qui, pour le fond, rappelle le début du *Timée*) offre des analogies évidentes avec certains passages de la Στοιχέιωσις Θεολογική de Proclus (qui composa en outre une Théologie selon Platon et commenta ce maître) : cf. Vacherot, *Hist. critique de l'Ecole d'Alexandrie*, II, 227 med., 229 med., 235 n. 3, 253 med., 374 n. 2 ; III, 87 n. 1-4, 100 et *Die pseudo-aristotelische Schrift uber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis* (ed. Bardenhever, Fribourg, 1882), notamment p. 8, 65, 69, 76.

Digitized by Google

de Maqdisi (1) ; en voici le contenu : « O Alexandre ! déclare ceci à Dârâ : ne te glorifie pas de tes troupes, de tes armements et de tes préparatifs, car je vais t'attaquer avec des troupes petites par le nombre mais grandes par la valeur, du fait que mon armée cherche assistance auprès d'un Créateur unique, sans commencement ni fin, sans semblable ni égal, dont la grandeur est impérissable ; c'est un tout-puissant qui ignore la faiblesse, un monarque irrévocable, un être immortel ; c'est à lui que je demande secours ; à l'aide de cette armée déjà décrite, je vais me mesurer avec toi. » Lorsqu'Aristote reçut la nouvelle de la victoire, il écrivit une autre lettre dans laquelle il rappela ce qui suit : « O Alexandre ! Cette assistance et cette victoire que tu as obtenues, considère qu'elles viennent, non de toi-même, mais bien de la faveur [138] divine ; exprime donc ta reconnaissance envers le Créateur tout-puissant, en disant : La grâce et la faveur sont vraiment tiennes ; je te confesse ; je m'adresse à toi dans mes besoins ; j'espère que tu m'exauceras, ô toi qui n'as pas de commencement, toi dont la grandeur est impérissable ! tu es l'auteur de la création ; du non-être tu as fait sortir l'être, ô fort qui ne deviendras jamais faible ! ô puissant qui ne deviendras jamais incapable ! ô sage inaccessible à l'aveuglement ! ô dispensateur de dons qui ne te montreras jamais avare ! on ne t'éprouve ni ne te comprend ; l'esprit des hommes est impuissant à connaître et à concevoir ta grandeur et ta majesté ; nous n'arrivons pas à te rendre grâces de tes dons et de tes bienfaits. »

Les Byzantins (*Roum*) ; *les Coptes* ; *les Abyssins* (2). — Leur langue est le syriaque, car ils sont chrétiens pour la plupart. Le syriaque se rapproche de l'arabe. Le nom de Dieu tout-puissant est en leur langue : *lâhâ rabb aqdasa* (c'est à dire : *Allah rabb qaddûs*, Allah dieu très saint).

En langue hébraïque — celle que parlent les Juifs —, le nom de Dieu tout-puissant s'exprime par les mots : *Ilâhim Adûnâï*

(1) Cf. Cl. Huart (*J. A.*, 1901, XVIII, p. 20).

(2) Cf. Schefer (notes, p. 142). Ce qui suit semble emprunté à Maqdisi (*Création*, I, p. 58 et n. 1).

Digitized by Google

ahiya chadâhiya (1). Et voici le commencement du Pentateuque : *Berêchît bârâ Elôhîm.* Nul doute qu'ils confessent un créateur, bien que les opinions des Juifs et des Chrétiens comportent des divergences, ainsi que cela sera dit en sa place, s'il plaît à Dieu tout-puissant !

Les Turcs. — Les Turcs nomment Dieu tout-puissant : *Tangri, Bir Tangri* (c'est à dire : Dieu unique), *Gueuk Tangri* (c'est à dire : Dieu du ciel). J'ai encore entendu dire qu'ils le nomment *Algh Bayât* (c'est à dire : le plus grand parmi les grands) (2).

Les Hindous. — Au dire de Maqdisi, les Hindous nomment Dieu tout-puissant : *Sarachtya* et *Aït Mahadiv* (3). L'astronome Abou-Rihân (4), dans le livre qu'il a intitulé *Arâ'-ol-Hind*, a relaté dans tous les sens les doctrines et rites des Hindous ; dans le deuxième chapitre de ce livre, il a fait mémoire de ce paragraphe sur l'unité divine dont j'ai parlé. Il a dit : « Les Hindous possèdent un livre qu'ils nomment Bâtandjal ; son auteur s'est exprimé sous forme de demandes et réponses. En voici un exemple :

Demande. — Quelle est cette divinité que, grâce à son assistance, tous parviennent à adorer ?

Réponse. — C'est celui vers qui se dirige toute espérance, de qui vient toute crainte ; il est à l'écart des incertitudes et des conjectures, à l'abri des contradictions et des obscurités.

Demande. — Outre ces attributs que tu as rappelés, n'en a-t-il pas d'autres ?

Réponse. — Si ! la grandeur réelle et la toute-puissance. Aucun lieu, [139] aucun moment n'existe sans lui ni ne peut le comprendre. Aucune ignorance ne peut le toucher.

Demande. — Cette divinité est-elle douée de la parole, ou non?

(1) Lire : « Elôhîm Adonâï, éhyé acher éhyé », cf. Maqdisi (*o. c.*, I, p. 58 et n. 2 et 3).

(2) Lire Bâligh Bâyât et cf. un passage analogue *in* Maqdisi (I, p. 57, n. 5).

(3) Cf. Maqdisi (*ibid.* et n. 4). Sarachtya semble correspondre à Srishti. (Maqdisi donne : Chitâ Vâbit).

(4) C'est Al-Birouni, auteur arabe d'un grand ouvrage sur l'Inde; cf. Brockelmann, *Arab. Lit.*, I, 475; Cl. Huart, *Litt. arabe*, p. 299-300; Carra de Vaux, *Penseurs de l'Islam*, II, p. 75-87.

Digitized by Google

Réponse. — Elle a été, est et sera éternellement douée de la parole. C'est elle qui dit à Abraham : « Salut ! » (1).

Demande. — Si les paroles de la divinité sont pleines de science, alors que celles des savants en renferment autant, en quoi les paroles de la divinité diffèrent-elles de celles des autres paroles de savants ?

Réponse. — Les paroles des savants, tout en étant pleines de science, sont créées, du fait qu'ils ne savaient rien primitivement et apprirent ensuite à parler. Par contre, Dieu tout-puissant a été, de toute éternité, doué de la parole ; l'ignorance ne peut l'atteindre. Par conséquent, entre ces deux espèces de parole, il y a une grande différence et un intervalle considérable. »

Quant au nom des livres hindous qui traitent de la personne divine, Abou-Rihân [al-Bîrûnî] a cité dans son livre : *Gita* (*Baghavad-gita*), *Baharat* (Mahâbhârata), *Bâsedîv* (Vasudeva) *Sâng* (Samkhya), *Ardjuna* (2). Ces cinq ouvrages traitent de tout ce que nous avons mentionné. Quelques Hindous ont donné à Dieu tout-puissant le nom de Insaqr (3) dont le sens est que Dieu n'a besoin de rien et donne généreusement.

Les Zendjs. — Bien que les Zendjs apparaissent parmi les hommes comme des bêtes sauvages et n'aient jamais travaillé qu'à s'égayer et à se réjouir, ils n'en ont pas moins confessé un créateur. Le nom de Dieu tout-puissant est en leur langue : *Falkouy Halouy* (4). Notre intention, en rappelant ces mots est

(1) Il s'agit de Brahma et non d'Abraham (Ibrahim) ; cf. infra, p. 39, n. 2. Le passage est une citation abrégée du traité théosophique intitulé *Patanjali* (autre recension du Yoga Sutra, tr. Woods, Harvard, 1914) ; cf. Albiruni, trad. Sachau, II, p. 263).

(2) Nom de l'interlocuteur de Krichna dans la Baghavadgita.

(3) Christensen (*l. c.*, p. 211) : « Ce mot n'est pas, comme Schefer le suppose, une corruption de *Indra Çakra* ou du mot *akchara* (immortel, dieu suprême). Il faut lire *içvara*, dénomination de Dieu qu'Abou'l-Maâli a pu trouver chez al-Birouni. »

(4) Sur la religion des Zendjs, cf. Devic, *Le pays des Zendjs*, p. 138 sqq. « *Maklandjalou* est le nom de Dieu », écrit Devic (p. 158) d'après Maçoudi. Cf. d'autre part Maqdisi (*o. c.*, I, p. 57) : « Les Zendjs disent : *Malakwi* et *Djalwi* ; on dit que cela signifie : « le Seigneur suprême ».

Digitized by Google

d'établir ceci : à une différence près, qui a existé et existe entre les hommes, la plupart d'entre eux confessèrent un créateur ; ils firent mention, dans leur propre langue, de Dieu tout-puissant sous un nom particulier et étendirent les mains [en invoquant] ce nom, au moment de l'adversité. C'est la plus grande preuve de l'existence du Créateur.

Nous avons mené à terme ce chapitre, ainsi que nous avons dit, et cela par l'assistance et la grâce divines.

DEUXIEME CHAPITRE

Exposé des croyances qui ont précédé l'Islam.

Commençons par les croyances des Arabes. Abou-Isa Warrâq (1) a rapporté dans son livre qu'un groupe d'Arabes crut à un Créateur et à la résurrection, mais sans ajouter foi aux prophètes — qu'Allah les bénisse ! — ; Kaab ibn Zohaïr ibn Abi-Solma en a donné la preuve par ses paroles :

(Si le châtiment) est retardé, il est consigné dans un livre et mis en réserve pour le jour du jugement ; ou bien, il est hâté, de sorte qu'on est puni (2) .

Certains d'entre eux adorèrent des idoles et ne reconnurent comme dieu créateur que leur idole ; certains conservèrent les idoles dans le temple de la Kaaba et donnèrent un nom à chacune d'elles. Dieu tout-puissant a mentionné dans le glorieux Coran certaines de ces idoles, en disant [140] : « N'abandonnez pas vos divinités ; n'abandonnez ni Wadd, ni Sowa, ni Yaghout, ni Yaouq, ni Nasr » (Coran LXXI, 22-23) ; ailleurs il déclare : « Que pensez-vous d'al-Lât, d'al-Ozza et de Manât, l'autre troi-

(1) Cf. Schefer (notes, p. 143).

(2) Ce vers, attribué inexactement par l'auteur à Kaab ibn Zohaïr, est en réalité un vers de la *Moallaqa* de Zohaïr (vers 28 de l'ed. Arnold) qui doit être ainsi rétabli : *yuakhkhar fa-yûdha' fi kitâbinn fa-yuddakhir — li-yawmi l-hisâbi aw yuajjal fa-yunqami*. Au sujet de ce vers, cf. Ibn Qotaïba (*Chir*, ed. de Goeje, p. 57, l. 12).

Digitized by Google

sième ? » (Coran LIII, 19-20). Du moment que Dieu tout-puissant a mentionné le nom de quelques-unes de ces idoles, rappelons les noms des idoles célèbres de chaque tribu, afin que le lecteur en prenne connaissance. Sowa fut l'idole des Hodhaïlites ; Wadd, celle des Kalbites ; Yaghout, celle des Hamdanites ; Nasr, celle des Kilâïtes, en terre himyarite ; Yaouq fut l'idole des Madzhijj et des Yéménites, avec Dawmat-al-Jandal comme limite : Lât fut celle des Thaqifites, sur le territoire de Tâïf ; Ozza, celle des Qoraïchites et des Kinânites ; Manât, celle des Aws, des Khazraj et des Ghassanides ; Hobal, placé dans la Kaaba, fut la plus puissante des idoles ; Assâf et Nâïla, tous deux, avaient été placés à Safâ et à Marwa ; Saad [des Banî-] Milkân fut l'idole des Kinânites. Outre ces idoles, il y en eut bien d'autres, particulières à chaque tribu, ainsi que nous l'avons rappelé (1). Certaines tribus arabes professèrent l'athéisme et nièrent l'immortalité de l'âme ; ainsi ce qu'Allah a raconté de leur croyance dans le Coran : « Il n'y a que notre existence d'ici-bas : les uns meurent, les autres vivent, et le temps seul nous anéantit » (XLV, 23). Un de leurs poètes a dit, niant la réunion du genre humain au jour du jugement dernier :

Le Prophète nous annonce que nous ressusciterons : Comment donc revivraient des os et des crânes ? (2)

Certains d'entre eux adoraient les anges qu'ils déclaraient les filles de Dieu très-haut. Or il y a la parole divine : « (Allah) est bien au-dessus de ce qu'ils disent » (Coran, XVII, 45). D'autre part, Allah a relaté ainsi leurs propos : « Ils attribuent à Allah des filles ; gloire à Lui !... » (Coran, XVI, 59).

D'autres ont cru à la résurrection ; c'est ainsi que leur poète a dit :

Mon petit enfant, munis-moi, lorsque tu m'abandonneras dans la tombe, d'une monture avec une selle légère.

Pour la Résurrection, je la monterai quand on dira : Partez,

(1) Cf. Schefer (notes, p. 144-149).

(2) Rétablir ainsi le texte de ce vers : *yukhabbirunâ'r-rasûlu bi-an sanahyâ — wa-kayfa hayatu a'zhâminn wa-hâmi.*

Digitized by Google

vous appuyant les uns sur les autres, pour le rassemblement de Celui qui rassemble !

Certains d'entre eux ont professé l'islamisme. On trouve ceci dans les annales : un homme appelé Tobba bin Kolaïkarib l'Himyarite crut au Prophète — qu'Allah le bénisse ! — avant son apparition ; il composa en ce sens une poésie que voici :

Je témoigne en faveur d'Ahmad qu'il est l'Envoyé d'Allah, créateur des êtres vivants.

Si je vivais assez pour être son contemporain, je serais son ministre et son cousin (1).

Parmi tous ces gens, Qoss bin Sâïda al-Iyâdi a été l'arbitre des Arabes. Le Prophète — qu'Allah le bénisse ! — déclare ceci : « Je me souviens de lui : je le vis à la foire de 'Okkazh, sur un chameau roux ; il exhortait les gens ». L'histoire est longue [141]. Le Prophète — qu'Allah le bénisse ! — fit l'éloge de Qoss (2).

Abou-Qaïs Cirma bin Abî-Anas appartenait à la tribu des Najârites. Il se lassa d'adorer les idoles, transforma sa demeure en mosquée et déclara qu'il adorait le Dieu d'Abraham. Lorsque le Prophète — qu'Allah le bénisse ! — apparut, Abou-Qaïs crut en lui et atteignit un haut rang dans l'islam. Qu'Allah soit satisfait de lui ! (3).

Khâlid ibn Sinân appartenait à la tribu des Bani-Abs ibn Baghîdh. Avant la venue du Prophète — qu'Allah le bénisse ! — il eut foi en l'islam ; avant même la naissance du Prophète, Khâlid crut en lui. Il fut tué. Sa fille vit le Prophète et crut en lui (4).

(1) Au premier vers, lire *an-nasam* (êtres vivants) au lieu de *al-qasam*. Ces deux vers sont cités par Ibn Qotaïba, *Kitâb al-Maârif* (ed. Wustenfeld, p. 29). Grande analogie entre cet ouvrage et celui d'Abou'l-Maâli ; de même pour ce qu'Ibn Qotaïba dit de Qoss ibn Sâïda (ibid), d'Abou-Qaïs Çarma, de Khalid ibn Sinân (p. 30), d'Omayya bin Abiç-Çalt (p. 29). Ibn Qotaïba applique à ce dernier la parole du Prophète qu'Abou'l-Maâli applique à Sahban. Sur Tobba, cf. Schefer (notes, p. 149).

(2) Cf. Schefer (notes, p. 150-152) et Maqdisi (*o. c.*, V, p. 125, n. 3).

(3) Cf. Schefer (notes, p. 153) et Maqdisi (*o. c.*, V, p. 125, n. 1).

(4) Cf. Schefer (notes, p. 154) ; Maqdisi (*o. c.*, index, s. v., et surtout III, 138-139).

Digitized by Google

Omayya bin Abî'ç-Çalt le Thaqifite se lassa d'adorer les idoles ; il déclara qu'un prophète apparaîtrait et que le temps de son apparition était proche (1).

Sahbân s'imagina être ce prophète. Lorsque notre prophète — qu'Allah le bénisse et lui accorde le salut ! — apparut, la prétention de Sahbân à la prophétie se manifesta : la jalousie l'envahit, il ne crut pas et mourut dans l'impiété. On déclama ses vers devant le Prophète — qu'Allah le bénisse ! — qui déclara : « De cet homme la langue est croyante, mais le cœur est impie. » (2).

Amr ibn Nofaïl, Amir ibn azh-Zharib l'Adwanite (qui fut arbitre entre tribus) et Amr ibn Yazîd le Kalbite désirèrent tous trois que la durée de leur vie se prolongeât de telle sorte qu'ils connussent le Prophète — qu'Allah le bénisse ! — Ils avaient eu foi en lui, mais trépassèrent tous trois (3).

Certains Arabes furent devins (Kâhin): tels Sathih et Chiqq (4); leur histoire est bien connue.

Certains furent juifs : tels les gens de Khaïbar.

Certains furent chrétiens : tels les Ghassanides, les Thalabites.

Certains adorèrent le feu : tels les Tamîmites, les Absites.

Nous en avons fini avec la mention de ces croyances ; nous expliquerons donc les doctrines des philosophes, s'il plaît à Allah!

Doctrine des philosophes (5). — Aristote a rapporté ceci, d'après son maître Platon qui avait été disciple de Socrate. Au dire de celui-ci, les anciens maîtres de la philosophie, qui furent les sages de leur époque — tels Agathodémon, Hermès, Pythagore et autres — professaient la doctrine suivante. La divinité suprême est unique, éternelle, complète, sans défectuosité ; elle est la cause des causes ; elle constitue le bien absolu ; elle est le véritable

(1) Même note de Schefer).

(2) Cf. Schefer (ibid.) et Maqdisi (*o. c.*, IV, p. 115, n.).

(3) Cf. Schefer (notes, p. 154-155) et pour tous ces personnages, *Encycl. Islam*, s. v. *Hanif.*

(4) Id., p. 155.

(5) Id. p. 155-156.

Digitized by Google

facteur de ce qui existe ; elle est toute utilité ; elle n'est pas composée ; elle n'est pas formée ; elle n'est pas placée ; elle n'a ni contraire ni semblable [142] ni égale ; elle n'a pas besoin de collaborateurs ; pour tout homme, ils considérèrent comme nécessaire de mentionner la divinité suprême avec un respect et une vénération extrêmes ; ils jugèrent licite la purification par l'eau en cas de besoin, du moment qu'elle ne causait aux hommes aucun dommage ; ils considérèrent comme un devoir nécessaire, pour les gens valides, de gagner leur vie par le travail ; ils châtièrent tous ceux en qui ils virent un vice volontaire ; ils jugèrent obligatoire la culture de la terre pour les gens de la campagne et leur témoignèrent une considération parfaite ; ils mirent au nombre des devoirs absolus l'enseignement de la science et de la sagesse ; ils ne tuèrent d'autres animaux que ceux qui sont un sujet de péril ou de souffrance pour l'homme ; ils honorèrent les princes ; ils remirent la dîme et le quint. Leur croyance au sujet des âmes fut la suivante : il y a une âme totale et une âme partielle ; c'est cette âme partielle qui pénètre dans le corps de l'homme jusqu'à ce que, s'étant épurée, elle s'évade et retourne à son tout ; l'âme qui s'évade sans s'être épurée reste dans l'éther et ne peut rejoindre son tout.

Les Juifs (1). — Ils croient unanimement à un créateur unique. Mais un groupe d'entre eux est formé d'anthropomorphites qui donnent à la divinité les attributs humains. Un autre groupe, qui ne professe pas cette doctrine, croit au caractère prophétique de Moïse, d'Aaron et des prophètes qui les précédèrent, ainsi qu'à celui des prophètes qui parurent dans le peuple de Moïse et d'Aaron, tels que Josué et ses pairs ; ils nient Jésus et Mahomet l'Elu ; ils croient au Pentateuque, aux Psaumes et aux dix-neuf livres divins.

Les Samaritains. — Ils ne croient qu'au Pentateuque et aux trois prophètes Moïse, Aaron et Josué fils de Noun (2).

(1) Cf. Schefer (notes, p. 156).

(2) Cf. Schefer (notes, p 156), Maqdisi (IV, p. 33 et n. 4), Enc. Islam, s. v. Samaritains.

Digitized by Google

Les Anânites. — Il y eut un homme de la famille de David qu'on appela Anani l'ascète (d'aucuns l'appelèrent Aâni) ; on nomme d'après lui un groupe de Juifs (1).

Les Râ'iyeh. — Ce groupe tire son nom d'un des siens qui se révéla parmi eux et émit des prétentions considérables.

Râs-ol-Khalout (2). — C'est le nom d'un chef des Juifs ; il a eu quelque relation avec les descendants de David. Son signe distinctif par rapport à eux est le suivant : il a le bras si long que le bout du doigt de sa main va au-delà de son genou lorsqu'il laisse pendre sa main.

Hebr est le nom de leurs docteurs ; *râhib* était l'habitant d'un couvent ; ces deux mots ont pour pluriel *ahbâr* et *ruhbân*. *Qasis* est la même chose que *ruhbân* [143].

Il y a la parole divine : « Ils ont pris leurs docteurs et leurs moines » et la suite du verset (Coran, IX, 31).

La Bible des Quatre-vingts (: Septante). — Cette Bible consiste en ceci. Un des rois des Juifs réunit quatre-vingts docteurs et religieux et les invita à traduire la Bible. Il les installa chacun séparément pour ce travail. La traduction finie, chacun des quatre-vingts se mit avec un autre et l'on ne trouva aucune divergence dans la traduction qu'on nomma « Bible des quatre-vingts ». On en fait grand cas : les serments solennels se prêtent sur elle.

Croyances des chrétiens (3). — Ils disent que le Créateur est l'essence première qui se compose de trois hypostases. Ils disent que ces trois hypostases se divisent ainsi : Père, Fils, Saint-Esprit. Ils forment trois groupes : les Jacobites, les Nestoriens, les Melkites.

Les Jacobites (4) tirent leur nom d'un homme nommé Jacques. Le commentateur de sa croyance est un de leurs évêques, nommé Matta bin Tamîm le Jacobite. Leur doctrine consiste en ceci :

(1) Lire Anân, et cf. Maqdisi (IV. p. 32 et n. 2).

(2) Lire Râs Djâlout ; il s'agit du chef des exilés de Babylone ; cf. Maqdisi (IV, 32 et n. 4).

(3) Cf. Maqdisi (IV, p. 40 ssq.).

(4) Cf. Schefer (notes, p. 156-157).

Digitized by Google

ils disent qu'il y a d'une part un créateur éternel et, d'autre part, un être créé, doué d'attributs divins et d'attributs humains. Allah très-haut est bien au-dessus de cela !

Les Nestoriens (1) tirent leur nom d'un homme nommé Nestorius. Ils disent que le Fils est issu du Père, non par voie de génération et d'engendrement, mais comme la lumière vient du soleil, le soleil n'étant jamais sans lumière. Certains disent que le Messie fut une particule dans l'âme de laquelle sont descendues la grandeur et la puissance de Dieu très-haut ; il s'ensuit que le Messie est à la fois divin et humain, à la fois celui qui oint et celui qui est oint : c'est pourquoi on l'appelle *messie*.

Les Melkites (2) tirent leur nom de Malkâ ; la plupart des chrétiens sont du rite melkite. Ils disent que le Messie est une substance pure qui se forma dans l'oreille de Marie et sortit de son côté droit, sans se confondre (3) aucunement avec elle. Ils disent que l'Esprit passa en Marie tout comme l'eau passe dans la gouttière, et que quiconque devient pur des aliments de ce bas-monde contemple Dieu tout-puissant. Ils nomment *heykel* l'endroit de leurs dévotions ; les images des prophètes s'y trouvent peintes, ainsi que celle de Jésus. Quant à leur organisation religieuse et guerrière, les plus vénérables d'entre eux sont patriarches (*batriq*) ; il y a toujours quatre patriarches : le premier réside à Constantinople, le deuxième à Rome, le troisième à Alexandrie, le quatrième à Antioche ; ces quatre endroits sont appelés *sièges* (*karâsi*). [144]. Le *jatliq* (docteur) est inférieur au patriarche : sa résidence, dans le monde musulman, était à Bagdad, siège du califat ; il était subordonné au patriarche d'Antioche. Le *matrân* (archevêque) est le subordonné du *jatliq* et réside en Khorassan. De lui relèvent les évêques (osqof) en toute région. Le *chammâs* (diacre) est le serviteur du *qissis* (archidiacre). Les Melkites appellent l'Empereur grec « le Grand, le tyran (thâghya, τύραννος), le lion des Roum » ; il doit disposer de

(1) Ibid., p. 157.
(2) Ibid.
(3) Lire : *momâzajat*.

Digitized by Google

douze généraux (bâtriq, πατρίκιος) ayant chacun sous ses ordres dix mille hommes, et dont six se tiennent en permanence devant l'Empereur, tandis que les six autres parcourent l'Empire. Le *thronkar* (δρουγγάριος) relève du *batriq* ; on l'appelle aussi *fastyar* (βεστιάρις) ; il a sous ses ordres mille hommes. Le *qoumis* (κόμης) est inférieur au précédent et a sous ses ordres deux cents hommes. L'*istratij* (στράτηγος) est inférieur au précédent et a sous ses ordres quarante hommes. Le *zaouj* (τζαούσιος, turc : *tchâouch*) est inférieur au précédent et a sous ses ordres dix hommes.

Croyances des Guèbres (1). — Une tradition attribue au Prophète les paroles suivantes : « Comportez-vous envers les Mages comme envers les gens du Livre, sans toutefois épouser leurs femmes ni manger les animaux qu'ils immolent. » Voici en quoi consiste leur croyance. Ils disent que tout ce qui est bon (2) vient de Dieu et que tout le mal vient du diable. Ils appellent Dieu : Yazdân, et le diable : Ahrimân. Yazdân est éternel, tandis qu'Ahrimân est créé. Ils disent que l'humanité a commencé avec Kayoumarts. Ils disent encore que Dieu, étant intelligent, médita sur son intelligence, et que de sa méditation sortit Ahrimân. Allah très-haut est bien au-dessus de cela ! Les Guèbres tiennent le feu pour puissant et grand, et ils le servent ; ils ne profanent pas l'eau, en ce sens qu'ils ne la souillent aucunement et qu'ils n'en usent que comme boisson ; se divertir et boire du vin, c'est pour eux chose licite ; chaque jour ils se prosternent trois fois devant le soleil, du côté où il se trouve ; quand ils mangent, ils ne parlent pas, mais ils considèrent comme obligatoire d'émettre des sons inintelligibles au moment du repas ; ils évitent les morts ; ils considèrent comme licite d'épouser leurs proches, par exemple leur mère, leur sœur ou leur fille ; ils lapident le sodomite ; ils n'inhument pas les morts mais les abandonnent en plein air sur le *dakhma* (tour du silence) ; ils appellent *hirbed* celui qui entretient le feu.

(1) Cf. Schefer (notes, p. 157-158).
(2) Lire : *khairhâ*.

Digitized by Google

Le Zoroastrisme. Les Guèbres disent qu'ils ont eu un prophète nommé Zardocht (Zoroastre) qui leur a apporté ces lois divines [145] avec trois livres appelés *zend*, *pazend* et *Avesta* ; ces livres contiennent des mots incompréhensibles ; mais un groupe de Guèbres les a commentés et interprétés.

Le Mazdakisme (1). — Un homme, à l'époque de Qobad bin Firouzân, sortit de la ville de Nisâ ; il avait nom Mazdak et prétendit être prophète ; il changea certaines règles de Zoroastre et proclama la communauté des richesses et des femmes. Des gens crurent en lui. Sa doctrine était la suivante ; tous ces biens, à l'origine, ont appartenu à tous ; il doit donc en être de même à présent. Enfin Nouchirwân, ayant discuté avec Mazdak, l'accabla d'arguments et le tua.

Le manichéïsme (2). — Mani était un homme passé maître dans l'art pictural. Il surgit à l'époque de Sapor fils d'Ardéchir, parmi les Guèbres, et prétendit être prophète, ce qu'il prouvait par son habileté de plume et de pinceau. On dit que, sur un morceau de soie blanche, il traça une ligne de telle sorte qu'un seul fil de soie ayant été retiré, la ligne n'apparût plus ; il composa un livre avec diverses images, livre qu'on appela *Erjeng de Mani* et qui existe dans les trésors de Ghaznin. Sa règle a été la même que celle de Zoroastre ; il professa le dualisme, ainsi que nous l'avons déjà rappelé. Ceux qui professent le dualisme déclarent, tout comme Zoroastre, que le Créateur est double : d'une part la lumière, facteur du bien ; d'autre part l'obscurité, facteur du mal ; tout ce que le monde contient de bien-être, de clarté, de soumission et de bonté confesse le facteur du bien, tandis que tout ce que le monde contient de méchanceté, de désordre, de maladie et d'obscurité confesse le facteur du mal ; mais ils déclarent éternel chacun des deux facteurs. Ils considèrent comme obligatoire de donner la dîme de leurs biens ; ils ont un vêtement par an et mangent une fois par jour, et ils considèrent

(1) Cf. Schefer (notes, p. 158) et Nizam ol Molk (trad. Schefer, p. 245 sqq.).
(2) Cf. Schefer (notes, p. 158-159).

Digitized by Google

le reste comme illicite ; ils jeûnent le septième de leur existence ; ils font quatre prières ; ils croient au caractère prophétique d'Adam, à celui de Seth, à celui de Noé, à celui d'un homme qui avait nom Bouddha dans l'Hindoustan tandis que Zoroastre prophétisait en Perse. Ils disent que Mani est le sceau des prophètes ; ils tiennent Bouddha pour un être tout à fait extraordinaire. Les Sabéens ont professé la même croyance.

(*Anecdote*). A l'époque de Mamoun, licence fut accordée aux gens de discuter en présence du calife toutes les opinions religieuses. Un jour vint un homme qui était théologien, professait le dualisme [146] et argumentait au sujet de cette doctrine. Mamoun fit réunir les théologiens et jurisconsultes musulmans en vue d'une controverse avec cet homme. Celui-ci, dès le début de son discours, déclara : « Je constate qu'il existe un facteur de bien et de mal, de lumière et de ténèbres, de bonté et de méchanceté : de toute façon, il faut pour chacun de ces contraires un créateur différent ; en effet la raison n'exige nullement qu'un unique créateur fasse le bien et fasse aussi le mal. » Et il se mit à argumenter pareillement. Une clameur s'éleva dans l'assistance : « O prince des croyants ! avec un individu de cette espèce, on ne doit discuter qu'avec le glaive ! » Mamoun garda un moment le silence ; alors il lui demanda : « Qu'est donc la religion ? ». Et l'autre de répondre : « La religion consiste en ceci : le Créateur est double, l'un faisant le bien, l'autre faisant le mal ; de chacun l'action et la création sont évidentes ; celui qui fait le bien ne fait pas le mal, et celui qui fait le mal ne fait pas le bien. » Mamoun reprit : « Chacun d'eux est-il maître « de ses actes, ou non ? — Tous deux sont maîtres de leurs actes ; « le Créateur n'est jamais impuissant. — Aucune faiblesse ne « peut donc les atteindre ? — Non ! comment celui qu'on adore « serait-il faible ? — Allah est grand ! Le créateur du bien veut-il « que tout dépende de lui et que le créateur du mal ne soit pas ? « ou bien le créateur du mal veut-il que le créateur du bien ne « soit pas ? Cela se produit-il suivant leur volonté et leur désir, « ou non ? — Cela n'est pas : l'un d'eux n'a pas pouvoir sur

Digitized by Google

« l'autre. — Donc l'impuissance de chacun des deux est devenue « manifeste ; or la faiblesse est incompatible avec Dieu. » Le dualiste demeura interdit. Alors Mamoun donna ordre de le mettre à mort et les collaborateurs de Mamoun chantèrent ses louanges.

Croyances des idolâtres. — Bien que nous ayons parlé des idolâtres avant ce que nous venons de dire, et que nous ayons rappelé quelques noms d'idoles bien connues parmi les Arabes, nous nous sommes proposé d'établir à leur propos un chapitre séparé ; et cela parce qu'il n'est pas de secte plus sotte que celle de gens qui, de leurs mains, taillent et façonnent quelque chose qu'ils adoptent et adorent comme un dieu. En outre, leurs catégories sont fort nombreuses : Hindous, Arabes et autres. On dit que les commencements de l'idolâtrie sont dus à ceci : il était un nommé Hocheng (1) qui avait une fille ; il s'éprit de la beauté de sa propre fille, et cette fille mourut ; Hocheng fit reproduire les formes de sa fille dans un édifice et, chaque jour, il alla la contempler jusqu'à ce qu'il eut besoin de partir en voyage ; mais ne pouvant se passer de cette image, il fit fabriquer une statue représentant sa fille [147] ; partout où il allait, il l'emportait avec soi ; puis, lorsqu'un certain temps se fut écoulé et que Hocheng fut mort, cet acte d'idolâtrie devint notoire dans le monde. — Les Hindous déclarent que, s'ils ont confectionné des images dans les temples et les monastères, c'est afin de se rapprocher des anges et des astres dont ils ont fait des représentations et auxquels ils rendent un culte. — Au dire des idolâtres, le temple de La Mecque se rattache à la planète Saturne (Zohal) et le Naw-Bahâr de Balkh à la Lune (2) ; de même, ils donnent à sept temples un nom qui se rattache à sept astres ; ils appellent *bot-parast* (idolâtre) ceux qui se vouent au service des idoles (*bot*). Dans l'ancien temps, il y avait des idolâtres parmi les Arabes ; mais aujourd'hui, grâce à Allah, il n'y a plus que la

(1) Cf. Schefer notes, p. 159).
(2) Cf. Christensen (*l. c.*, p. 213).

Digitized by Google

foi islamique ; et le Prophète a dit : « Deux religions ne coexisteront pas en Arabie » (1). Sans aucun doute, les Arabes ont été purifiés de toute impureté par la grâce d'une parenté et d'une communauté de langage avec le Prophète. — Quant à l'Hindoustan, les idolâtres y sont les plus nombreux ; rappelons ici leurs croyances et ce qui les divise.

Croyances des Hindous. — Aucun groupement ne possède la finesse d'esprit et la sagacité des Hindous, parmi ceux qui s'opposent à eux. Voici pourquoi : personne ne connaît aussi bien qu'eux les sciences de la médecine, des astres et des nombres. Même, pour les sciences spéciales à la médecine, la connaissance des simples, des médicaments divers, des poisons et antidotes, la science des astres, la connaissance des horoscopes et des jugements astrologiques, tout cela est arrivé de l'Hindoustan au Khorassan, en Iraq et autres lieux. L'art de la compréhension et de la sagacité est particulier aux Hindous, à un degré tel qu'ils jettent dans l'inquiétude et font périr leur ennemi. J'ai, sur ce chapitre, lu des histoires et des relations, mais il n'y a nul profit à les citer, particulièrement pour ce livre. Telles sont leur sagacité et leurs connaissances. La mesure de leur sottise, dans les affaires de religion et de loi divine, est telle que certains d'entre eux, qui sont idolâtres, se tuent et se jettent au feu pour leur idole ; ils reconnaissent le caractère prophétique d'Adam ; d'autres, celui d'Abraham (2) ; d'autres encore nient qu'il y ait un créateur et sont matérialistes ; d'autres adorent les astres ; d'autres rendent un culte à ce qui paraît beau à leurs yeux ; d'autres tiennent pour la métempsycose et disent que l'âme passe d'un corps à un autre — et le savant Abou-Zaïd déclare qu'*idole*, en leur langue, a nom Qaqlith (3). — Ils considèrent que la viande leur

(1) Lire : *yajtami'u*. Tradition citée par Al-Monawi, *Kanz al-haqâiq* (Le Caire, 1305), p. 147.

(2) M. Christensen est d'avis que, par Adam, il faut comprendre Manou. Quant à Abraham, il s'agit d'une confusion avec la secte des Barâhima ; Chahrastani déclare de même que certains Hindous professent la religion d'Abraham.

(3) Cf. Cl. Huart (*J. A.*, 1901, XVIII, p. 18 med.).

Digitized by Google

est défendue particulièrement la viande de bœuf ; la plupart d'entre eux ne boivent pas de vin [148], considérant qu'il leur est interdit ; ce qu'ils mangent est végétal non animal. Pour la fidélité et la droiture, ils occupent une place d'honneur. Le brahmane, c'est le religieux chez les Hindous.

La métempsycose (1). Voici ce que disent ses partisans. Les âmes sont une et la métempsycose se produit de quatre manières : l'âme quitte le corps d'un homme et passe dans celui d'un autre homme (ce qu'on appelle *naskh*) ; l'âme quitte le corps d'un homme et passe dans celui des animaux (ce qu'on appelle *maskh*) ; l'âme quitte le corps d'un homme et passe en ceux qui rampent sur la terre et qui piquent (ce qu'on appelle *faskh*) ; l'âme passe dans les arbres et les herbes (ce qu'on appelle *raskh*) ; dans l'ensemble, ils disent que le monde est infini ; ils disent que les âmes sont châtiées en raison des fautes qu'elles ont commises : en effet, si c'est un homme injuste qui meurt, son âme, disent-ils, passe dans le corps d'une bête de somme, d'un rat ou d'une bête féroce ; mais si c'est un homme de bonnes mœurs, son âme passe dans le corps d'un homme pur ou dans celui d'un roi. C'est la plus abominable des croyances.

Croyances des Sabéens (2). — Quelques philosophes de la ville de Younân qu'on a appelés Sabéens ont professé les doctrines qui suivent. Le mot *çâbi* signifie « celui qui va d'une religion à une autre » ; mais on a donné ce nom à cette catégorie de gens. Ils ont eu pour chef Adânî (3), Agathodémon, Hermès, Solon (l'aïeul de Platon, du côté maternel). A ce sujet, Abou'l-Hasan Nowaïzî a donné des renseignements dans son *Livre des Abrégés* (*Kitâb-é-Ikhtiçarât*). Ils font trois prières quotidiennes,

(1) M. Christensen (*l. c.*, p. 214) indique que l'auteur emprunte les quatre définitions suivantes à al-Birouni (*India*, ed. Sachau, p. 32) mais en les abrégeant et en les modifiant quelque peu.

(2) Cf. Schefer (notes, p. 160-163) et *Encycl. Islam*, s. v. *Sabi'a*.

(3) « *Adâni* est une corruption d'Arânî, nom qui a subi dans les exposés de la religion sabienne en langue arabe diverses autres altérations (Awâdi, Arâdî, etc.). Chwolsohn (*Die Ssabier*, I, 800) croit retrouver Orphée en ce nom. » (Christensen, *l. c.*, p. 214).

Digitized by Google

une le matin, une autre avant midi, une autre le soir ; ils adressent aux étoiles fixes une prière surérogatoire, chaque jour à l'étoile d'après laquelle ce même jour a été nommé (par exemple, samedi est le jour de Saturne, et ainsi de suite). Ils jeûnent annuellement trente jours entiers, mais en ordre dispersé, depuis le premier jour du mois de âdâr, huit jours sans interruption, puis sept jours et six autres jours en ordre dispersé. Pendant les jours de jeûne, ils ne mangent pas de viande. Chaque mois, ils sacrifient quatre fois un coq en l'honneur des astres ; ils enterrent le sang de ce coq et brûlent ses plumes et ses os. Ils ne mangent ni viande de chameau, de francolin ou de pigeon, ni poisson. Ils trouvent juste que les âmes subissent le châtiment de leurs fautes, de même que nous avons déjà rappelé cela à propos des croyances des philosophes.

Croyances des Qarmathes et des Zindiqs (1). — En tout temps, il y a eu des hommes qui, par paresse, ont choisi l'impiété et rejeté toute foi [149]. Qarmathes, Zindiqs et Ibâhites s'accordent à nier le Créateur. Qu'Allah les confonde !

Les Qarmathes se réclament d'un individu qu'on appela Ahmad bin Qarmath ; les Zindiqs, de Zindiq (2), individu originaire du Fars, dont on arabisa le nom en remplaçant le *K* (final) par un *q*, et dont les sectateurs sont appelés *zindiq*. De même, les Khorramdinân sont une secte (de gens) qui ont choisi la vie tranquille et le plaisir ; de chaque croyance, ils ont pris ce qui leur agrée. Quant aux Ibâhites, ils professent la même opinion, à cela près qu'ils sont encore moins intransigeants que les autres impies, puisqu'ils ne s'interdisent pas les uns aux autres les membres de leur famille. Quant aux Moaththils, c'est une secte du même genre qui professe athéïsme et négation avec les mêmes idées.

Les sophistes. — Les logiciens et les philosophes ont, dans leurs ouvrages, parlé d'un groupement qu'ils dénomment *sophistes*

(1) Pour ces sectes et les suivantes, cf. Schefer (notes, p. 163-173).

(2) Lire *Hamdân* au lieu de *Ahmad*. Zindiq, personnage imaginaire, bien entendu.

Digitized by Google

et dont voici l'opinion : rien de ce que nous voyons n'a de principe ; ce que nous voyons en état de veille ne diffère pas de ce que nous voyons en songe. D'autre part, j'ai entendu dire que c'est là une théorie établie par les logiciens et que personne en aucun temps n'a professé cette croyance.

Telles sont les opinions des peuples qui ont précédé l'Islam et qui ont eu des croyances contradictoires. Et maintenant nous en venons à la doctrine de l'Islam que nous allons commenter.

TROISIEME CHAPITRE

Exposé de la tradition prophétique : « Mon peuple, après moi, se divisera en soixante-treize sectes » ; intention et autorités de cette tradition ; commentaire formel du sens de ces soixante-treize sectes.

Le qâdi, l'imâm Abou'l-Fath Abd-ar-Rahîm ibn Abdallah nous a rapporté ce qui suit, d'après le cheikh Abou'l-Fadhl Abd-aç-Çamad Mohammad al-Açimi, d'après Abou-Abdallah al-Hosaïn ibn Mohammad al-Koufi (à la Mecque) d'après Abou'l-Hosaïn ad-Dinawari, d'après Hâroun ibn Yazid, d'après Mousa bin Djafar ibn Mohammad aç-Çâdiq, d'après son père, d'après son aïeul, d'après al-Hosaïn ibn Ali, d'après Ali bin Abou-Thâlib. [150]

Nous nous trouvions en voyage avec l'Envoyé d'Allah et nous nous étions arrêtés à un étang dit « l'étang de Khomm » (1), lorsque l'Envoyé d'Allah, sortant (2), ordonna de convoquer les

(1) Sur cet événement, cf. Maçoudi (*Avertissement*, trad. Carra de Vaux, p. 338 et n. 1) ; récit analogue dans Chahrastani (*Milal*, trad., I, p. 185), Waqidi (*Historiae*, ed. Houtsma, II, p. 125 med.), Maqrizi (*Khitat*, ed. Boulaq, I, p. 388-389) ; cf. d'autre part Guyard (*Fragments relatifs à la doctrine des Ismaéliens*, p. 398, n° XVII et n. 3). Sur la localité : Encycl. Islam (s. v. Ghadir) ; Yaqout (*Modjam*, s. v. Khomm). Sur la fête commémorative : Goldziher (*Dogme et loi de l'Islam*, trad. Arin, p. 192 et n. 119).

(2) La traduction persane (qui suit le texte arabe de la tradition) ajoute : « au milieu du jour ».

Digitized by Google

gens à la prière générale (1) Les compagnons de l'Envoyé d'Allah se rassemblèrent donc ; celui-ci monta sur une éminence (2), me prit par la main et déclara : « Allah tout-puissant a fait sortir d'arbres divers les créatures ; mais il nous a fait sortir, moi et Ali, d'un seul arbre : je suis la racine de cet arbre ; Ali en est la cime ; Hasan et Hosaïn, les fruits ; nos partisans, les branches et les feuilles. Quiconque s'attache à l'une de ces branches sera sauvé ; mais quiconque est resté en arrière est perdu. » Puis il ajouta : « Vous et les musulmans, ne me préférez-vous pas à vous-mêmes ? » Et l'on répondit : « Grand Dieu ! oui ! » Et il reprit : « De quiconque je suis le maître, Ali est le maître. O Allah ! sois l'ami de quiconque est l'ami d'Ali ; sois l'ennemi de quiconque est son ennemi ; aide celui qui l'aide ; abandonne celui qui l'abandonne et fais connaître la vérité. » Ensuite il déclara : « Le peuple de Moïse, après lui, s'est divisé en soixante-et-onze sectes dont soixante-dix ont péri et une a été sauvée ; elle est désignée par les paroles divines (Coran, VII, 159) : *Dans le peuple de Moïse, il y a une communauté qui guide les gens par la vérité et qui, grâce à celle-ci, pratique la justice* ; c'est la secte qui est sauvée. Et le peuple de Jésus, après lui, se divisa en soixante-douze sectes dont soixante-et-onze périrent et une se sauva ; c'est à son sujet qu'Allah a dit (Coran, LVII, 27) : *Nous mîmes, dans les cœurs de ceux qui suivirent, compassion et miséricorde* ; or il s'agit de la secte qui obtient le salut. Et, après moi, ma communauté se divisera en soixante-treize sectes dont soixante-douze périront et une sera sauvée (3) ; c'est à son sujet qu'Allah a dit (Coran, VII, 156) : *Ceux qui suivent l'Envoyé, le prophète illettré.* Ne laissè-je pas parmi vous les deux objets précieux ? Si vous vous basez sur eux deux, vous ne vous égarez jamais : ces deux objets précieux, ce sont

(1) La traduction persane ajoute : « Telle était son habitude, chaque fois qu'il voulait réunir ses compagnons et faire une révélation ou délibérer ; il ordonna donc d'annoncer la grande prière ».

(2) La traduction persane ajoute : « On fit dit-on, une chaire (*minbar*) avec des couvertures de chameau, afin que le Prophète s'y tînt debout ».

(3) Cf. Goldziher (*Dogme*, p. 157 sq.).

Digitized by Google

le Livre d'Allah tout-puissant descendu du ciel et les gens de ma famille. Que ces deux éléments ne se séparent pas jusqu'à ce qu'ils soient ramenés au bassin (paradisiaque) ! » (1). Tous se levèrent alors, me félicitant de ce qu'avait déclaré l'Envoyé d'Allah, si bien qu'Omar ibn al-Khattâb s'écria : « Bravo, Abou'l-Hasan ! te voilà devenu le seigneur de tout musulman et de toute musulmane. »

Cette tradition prophétique est parvenue par plusieurs voies, mais je l'ai entendue sous la forme que j'ai donnée avec sa filiation (*isnâd*) et que j'ai reproduite textuellement ; elle est plus satisfaisante et meilleure que toutes les voies par lesquelles cette tradition nous est parvenue ; c'est pour être béni d'Allah que je l'ai rapportée en arabe. Et maintenant, expliquons-la en persan, afin de la faire connaître. Djafar Çâdiq, qui la tenait de ses ancêtres, a rapporté ces paroles de l'Emir des Croyants Ali bin Abou-Thalib. (Suit la traduction en persan des paroles précédentes, attribuées à Ali). [151-152]

Nécessairement, il faut donner une explication de ces soixante-treize sectes musulmanes, afin que l'on constate de ses propres yeux que le Prophète n'a jamais menti et n'a jamais dit que la vérité.

Section. — Les doctrines fondamentales des sectes de l'Islam ne dépassent pas le nombre de huit : doctrine sunnite orthodoxe, doctrine motazélite, doctrine chiite, doctrine kharidjite, doctrine djabarite, doctrine mochabbihite et karramite, doctrine çoufite, doctrine mordjite (2). Telles sont les croyances et doctrines fondamentales ; mais elles forment de nombreuses sectes, ainsi que cela sera expliqué en son lieu s'il plaît à Allah tout-puissant (3).

(1) La traduction persane de la tradition paraphrase ainsi ces derniers mots : « Attachez-vous à deux choses, de façon qu'elles ne se dissocient pas, et jusqu'à ce qu'elles viennent toutes deux auprès de moi, le jour de la Résurrection, sur l'eau du bassin Kawthar » (cf. Coran, soura 108).

(2) Ce que nous possédons de l'ouvrage d'Abou'l-Maâli ne contient que l'examen des quatre premières doctrines.

(3) Sur la division des sectes musulmanes, cf. Chahrastani (*o. c.*, I, p. 4 sqq. et II, p. 377 sqq.). Pour les sectes citées *infra*, cf. la liste donnée *in fine*.

Digitized by Google

La doctrine sunnite orthodoxe comprend deux fractions : les partisans de la tradition (cinq écoles : daoudites, chaféïtes, malékites, hanbalites, acharites), les partisans de l'opinion personnelle (*rây*) (une école : les hanéfites).

Les motazélites forment sept sectes : hasanites, hodhaïlites, nazzhâmites, moammarites (1), naçrites (2), djâhizhites, ka'bites (3).

Les Chiites forment cinq sectes : la première se subdivise en atsirites (4), djâroudites, khachâbites (5), dzakirites (6), khalafites ; la deuxième, en kaysânites, karbites (7), mokhtârites, ishâqites, harbites ; la troisième, en ghâlites (*ghâliya*), kâmilites, sabâïtes, mançourites, ghorâbites, barta'îtes (8), yaqoubites, ismaïlites, azdarites ; la quatrième, en çabbâhites et nâcirites ; la cinquième comprend les Imâmites duodécimains.

Les doctrines kharedjites comptent quinze sectes : azraqites, nadjdaïtes, 'adjâridites, bid'ites, kharimites (9), tsa'labites, kha-

(1) Corriger infra (p. 52) le nom de leur chef, Moammar ibn *Affân* : il faut *Abbâd* (Baghdâdi, Chahrastâni).

(2) Ce nom ne figure pas dans les auteurs consultés. Peut-être convient-il de lire *Bichrites* (*Bichriya*) et infra (p. 52) *Bichr ibn al-Mo'tamir* au lieu de *Naçr ibn al-Moammar* ? (Cf. Baghdâdi, *Farq*, p. 110 ; Chahrastâni, trad., I, p. 65).

(3) Edition : *'akbites*. Corriger : *Ka'bites*.

(4) Lire : *abtarites* (*abtariya*). Plus loin (p. 55), l'auteur fait de deux chefs de sectes différentes un seul personnage : al-Moghira bin Saïd al-'Idjli est bien chef des Moghîrites mais celui qui a pour surnom *Atsir* et que le texte (p. 157, l. 16) affuble en outre de l'appelation *kabirat at-tawla* est le chef de la secte des Abtarites (il faut rétablir ainsi le texte loc. cit. : « *katsir* — ou *kotsayyir* — *an-nawâr laqab-è-ou abtar* » ; cf. Chahrastâni, I, p. 182 et n., et Baghdâdi, *o. c.*, p. 33 n. 4).

(5) Le nom de leur chef (cf. infra, p. 55) : *Carhat at-Tabari* doit être corrigé : *Corkhâb at-Tabari* (cf. Encycl. Islam, s. v. *Khashabiya*).

(6) Je ne retrouve nulle part ce nom. Ne pourrait-on pas lire : *djaririya* (cf. Bagdâdi, *o. c.*, p. 24 et n. 2 et p. 22) ? Les Djarîrites font partie de ce même groupe.

(7) Nommés aussi *karanbites* (cf. Maqdisi, *Création*, V, p. 134, n. 2), ou peut-être *Koraïbites*.

(8) Il y a peut-être lieu de lire : *bazighites*.

(9) C'est la leçon de l'ed. Il faut corriger : hâzimites (*hâzimiya*).

Digitized by Google

dourites (1), çofrites, ibâdhites, hafcites, yazîdites, tanhachites (2), chamrâkhites, fadhilites, dhahhâkites.

Les doctrines djabarites comprennent six sectes : djahmites, afthahites, naddjârites, çaradites (3), cifâtites, nawâsites (nàousites).

Les doctrines mochabbihites comprennent dix sectes : kilâbites, karrâmites, hichâmites, chaybânites, motazélites, râzites, moqâbilites, mohtâlites (4), mobayyidites. [153].

Les doctrines çoufites comprennent les nourites et les djaloulites (5).

Les doctrines mordjites (6) comprennent six sectes : rizâmites, mo'talâbites, toumanites, çalihites, çofrites, hadjarites (7).

La somme de ces opinions, ainsi détaillée, donne soixante-treize sectes ; ainsi se trouve justifiée la parole du Prophète. Ayant fait apparaître le principe de ces soixante-treize sectes, approfondissons maintenant la règle de chacune d'elles.

(1) Leçon de l'éd. — A corriger très probablement par : ***harourites***, nom des premiers kharedjites qui se rassemblèrent à Haroura (cf. Chahrastâni, I. p. 129 u. l., sqq. ; Maqrisi, *khitat*, II, p. 350 ; Yâqout, *Modjam*, s. v. Harawrâ' ; Maqdisi, *o. c.*, V, p. 142-143 et 227-228).

(2) Leçon de l'éd. — Il faut certainement lire : *baihasites*.

(3) Id. Lire : *dhirârites* (*dhirâriya*).

(4) Id. Lire peut-être : *zorârites*, *moqâtilites* (cf. Maqdisi, *o. c.*, V, p. 147 et 148, n. 6), *manhâlites* (Maqrizi, *o. c.*, II, p. 349). Une des dix sectes manque et *motazélites* est sans doute une erreur.

(5) Id. : Lire : *holoulites* (cf. Baghdâdi, p. 160 et Chahrastâni, index).

(6) Cf. Van Vloten, *Irdja* (*ZDMG.*, XLV, p. 181 sqq.).

(7) Les 2e, 5e, et 6e sectes ne correspondent nullement aux noms de sectes mordjites donnés par les auteurs. Peut-être pourrait-on reconnaître, sous le mot *mo'talibiya*, le mot *mo'adziya* (cf. Maqdisi, *o. c.*, V, p. 152) ?

Digitized by Google

QUATRIEME CHAPITRE

Explique ces écoles d'Islam, fait apparaître l'opinion de chacune d'elles, commente à fond leurs appellations, avec le secours de Dieu très-haut.

Parlons de ces croyances et de ces doctrines suivant l'arrangement dont nous avons fait mention ; et cela afin de comprendre ces soixante-treize sectes dans un commentaire complet. Nous espérons ainsi faire partie du groupe de ceux qui seront sauvés, et non de la foule des damnés, et cela par la grâce divine.

Doctrine sunnite orthodoxe (1).

Disons que ceux qui tiennent le milieu parmi les musulmans sont les sunnites orthodoxes ; vous ne trouverez aucun groupement de musulmans professant une doctrine qui ne vous disent, si vous les interrogez : « La doctrine sunnite orthodoxe, c'est la nôtre ». Quoi qu'il en soit, cette doctrine est basée sur ceci : la divinité toute-puissante, avec tous ses attributs, est déclarée éternelle ; le Coran est déclaré incréé ; le paradis et l'enfer, créés ; l'existence de Dieu tout-puissant et sa contemplation par les élus du paradis, avec les yeux du corps, sont déclarées réelles ; de même pour le châtiment dans le tombeau et pour l'interrogatoire de Monkar et Nakîr ; les esclaves fidèles de Dieu chargés de péchés capitaux ne sont pas déclarés infidèles (*Kâfir*) (2) ; s'ils meurent dans l'impénitence, ils subissent le châtiment infernal en proportion de leurs fautes, puis, grâce à l'intercession du Prophète, ils parviennent au paradis ; on reconnaît que l'ascension du Prophète se produisit « jusqu'à une distance égale à

(1) Cf. la note de Schefer, p. 175 sq.

(2) Cf. Coran, VI, 128 et XI, 109 ; Goldziher (*Dogme*, p. 151, § 17 et p. 279, n. 154; Ghazzali, *Faïçal* (ed. Caire); Achari (cité Macdonald, *Muslim Theology*, 296 init.) ; Nasafi (ibid., 311 fin) ; Fodali ibid., 349).

Digitized by Google

la longueur de deux arcs » (Coran, LIII, 9) ; on considère comme véridique sa faculté de voir le monde invisible du ciel ; les sunnites considèrent que le bien et le mal sont soumis à la volonté du destin, ce qui n'empêche pas les actes des créatures d'être jugés dignes de récompense ou de châtiment : les sunnites disent en effet que le bien et le mal relèvent de la volonté divine, mais que la créature possède la liberté de ses actes (1) et que Dieu crée l'acte en accord avec le libre-arbitre de chacun, ainsi qu'il le savait de science éternelle : c'est là le sens de la phrase : « Ce que le destin renferme de bon et de mauvais vient d'Allah » ; les sunnites déclarent que les créatures sont secourues ou abandonnées par Dieu, de toute éternité, suivant le bon plaisir de Dieu, et que les créatures n'ont d'autre ressource que l'obéissance et l'effort : celle qui est abandonnée, son abandon fut décrété de toute éternité ; celle qui est agréée, son agrément fut décrété de toute éternité ; [154] c'est la parole divine (Coran, XLIII, 31) : « Nous avons partagé entre eux » et la parole du Prophète « Le bienheureux l'est déjà dans le ventre de sa mère ; l'infortuné l'est déjà dans le ventre de sa mère » (2). Les sunnites confessent la Tablette, la Plume, le Trône et le Siège (3), tout comme Allah en a parlé. Les sunnites disent que tout ce qui existe a été décrété d'avance et qu'il n'y aura rien à y ajouter ni à en diminuer. Il y a deux arrêts divins : l'un, inévitable ; l'autre, en suspens. Ils considèrent comme bon de faire la prière en assemblée. Au sujet des attributs divins, ils se tiennent à l'écart de l'anthropomorphisme et de leur négation. Au sujet des Compagnons du Prophète, pas de contestation ; ils disent qu'Abou-Bakr le Véridique est le lieutenant de l'Envoyé d'Allah et ils le distinguent des Compagnons (4) ; ils reconnaissent après

(1) Sur Dieu, créateur du bien et du mal : Guyard (*Fragments*, p. 426, n. 3 ; sur le libre-arbitre : Goldziher (*Dogme*, p. 70 sqq.).

(2) Cf. cette tradition dans Ibn-al-Athir (*Nihaya*, ed. du Caire 1311, III, p. 231) ; Soyouti (*ad-dorar al-montatsara*, en marge de Ibn Hadjar al-Haïtami. *al-fatawi'l-haditsiya*, ed. du Caire 1307, p. 174).

(3) Cf. Maqdisi (*o. c.*, I, p. 149 sqq.).

(4) Cf. Bokhari (trad. Houdas, II, p. 584 sqq.).

Digitized by Google

lui Omar ibn al-Khattâb, puis Othmân ibn Affân, puis Ali bin Abi-Thâlib ; ils portent le même amour à ces quatre califes. Tels sont les principes de la doctrine sunnite orthodoxe.

LES PARTISANS DE LA TRADITION.

Ils forment cinq groupes.

Daoudites. — Partisans de Daoud ibn Ali d'Ispahan (1) ; on les appelle *zhahirites* du fait qu'ils agissent suivant le sens littéral (*zhâhir*) du Coran et des traditions, et qu'ils nient (le principe d')analogie (*qyâs*).

Chaféïtes. — Partisans de l'imâm (Abou) Abdallah Mohammad bin Idrîs ach-Chafi'ï al-Mottalibi (2). Sa doctrine sur les principes de la religion et de l'unité divine est celle qui a été rappelée. Une contestation qui existe entre lui et les partisans de l'opinion personnelle (*rây*) porte sur les conséquences de ces principes, sauf en une seule chose qui est la tradition relative à la foi ; en effet, suivant sa doctrine, la foi parfaite suppose trois conditions : l'affirmation par la langue, la croyance par le cœur, l'action d'après les principes ; du moment qu'il en est ainsi, la foi augmente par l'obéissance (à Dieu), diminue par la rébellion (envers Dieu). Les Chaféïtes proclament la validité de la recherche personnelle (*idjtihâd*) et de l'analogie (*qyâs*).

Malékites. — Partisans de Mâlik ibn Anas ibn Mâlik, imâm de l'Irâq et auteur de l'ouvrage intitulé « Mowaththâ ». Les gens du Maghreb et des frontières de l'Yémen professent davantage sa doctrine ; ils s'attachent aux traditions du Prophète ; ils mangent la viande d'âne domestique (3) et admettent en famille des pratiques infâmes (4).

(1) Plutôt « d'une famille originaire d'Ispahan » car il était né à Koufa (cf. Encycl. Islam et Carra de Vaux, *Penseurs*, III, 332).

(2) Cf. Encycl. Islam, s. v. Shafii.

(3) Erreur ; elle est défendue : cf. Bokhari (trad. Houdas, IV, p. 18. sq.), Damiri (*Hayawân*, ed. du Caire 1313, I, p. 219) et surtout Sidi Khalil (ed. Paris, 1882, p. 66, l. 8).

(4) Même accusation absurde dans Djâmi (Béharistan, trad. H. Massé,

Digitized by Google

Hanbalites. — Partisans de l'imâm Ahmad ibn Hanbal. Certains sont anthropomorphites. Ibn Hanbal était âgé lorsque Chafaï arriva (1); il servit ce dernier ; il avait pris la bride du cheval de Chaféï et disait : « Suivez cet homme qui est dans la bonne voie ».

Acharites. — Partisans de Ali bin Ismaïl al-Achari (2), l'un des descendants d'Abou-Mousa al-Achari..... (3). [155]

PARTISANS DE L'OPINION PERSONNELLE (*rây*).

Hanéfites. — Partisans de l'imâm Abou-Hanifa No'man ibn Tsâbit ibn al-Marzobân al-Koufi al-Fârisi (4) ; celui-ci mit en lumière les questions de jurisprudence et composa des ouvrages sur cette science. Il eut des disciples tels que Abou-Yousof le Qâdi, Mohammad ibn Hosaïn ach-Chaïbâni, (Abou'l-Hodzaïl) Zofar (ibn Hodzaïl al-Anbari al-Baçri), Abou-Mothî al-Balkhi. Suivant sa doctrine, la foi consiste en l'affirmation orale et la

p. 140). Allusion à Coran, II, 223 sur lequel cf. les traditions rapportées par Tabari (*Tafsir*, ed. Boulaq 1323, II, p. 231 sqq.). Cf. en outre Abou-Hayyân (*Bahr-al-mohit*, ed. du Caire, 1328, II, p. 170-171, particulièrement p. 171, l. 7 : « On a rapporté que Mâlik désapprouvait (ces pratiques) et qu'on lui dit : » On prétend que vous autorisez *coitum cum muliere a parte posteriori* » ; il répondit : « Dieu nous en préserve ! n'avez-vous donc pas entendu la parole divine : *Vos femmes sont votre terrain de culture?* Comment serait donc le terrain de culture, sinon à l'endroit où l'on sème? » ... Douze Compagnons rapportent que l'Envoyé d'Allah interdit cette pratique en termes divers qui tous concluent à l'interdiction et qui sont mentionnés par Ahmad (ibn Hanbal), Abou-Daoud, Tirmidhi, Nasaï et autres ; Abou'l-Faradj ibn al-Djawzi les a groupés avec *isnâds* dans un volume intitulé *Interdiction de l'endroit réprouvé* ». — Cf. d'autre part Ibn al-Arabi *Ahkâm al-Qorân*, ed. du Caire 1331, I, p. 73, surtout à partir de l. 21) ; Tidjani (*Tohfat-al-arous*, ed. du Caire 1301, p. 166).

(1) Erreur (Chaféï 767-820 ; Ibn Hanbal 780-855), mais il est exact qu'Ibn Hanbal fut élève de Chafèï (cf. Encycl. Islam, s. v. Ahmad).

(2) Cf. Encycl. Islam, s. v. Ashari.

(3) Christensen (Remarques, p. 215) : « Ce qui suit est vide de sens. Il y a en tout cas une lacune ».

(4) Sur Abou-Hanifa, cf. Encycl. Islam. — Sur Abou-Yousof et son élève ach-Chaïbâni, cf. Brockelmann, *Arab. Litt.*, I, 171, et les notes de Schefer, p. 78 (u. l.) et 176.

Digitized by Google

confirmation par le cœur. Les Hanéfites n'admettent ni diminution ni augmentation dans ce qui concerne la foi ; ils considèrent comme licites l'analogie (*qyâs*), la recherche personnelle (*idjtihâd*) et l'approbation d'une opinion en se basant sur son utilité pratique (*istihsân*). Les jurisconsultes du Khorassan qui sont partisans d'Abou-Hanifa mettent parmi les bases de la doctrine la *sonna* et le *consensus* ; mais certains jurisconsultes de l'Irâq adoptent le motazélisme pour les principes et le hanéfisme pour les conséquences.

Motazélites (1).

Leur doctrine est fondée sur ce qui suit. Dieu est primordial par sa substance et non par ses attributs ; ils établissent une différence entre les attributs de substance et les attributs de fait ; ils disent que les attributs de substance sont par exemple la science et la puissance, car on ne peut déclarer Dieu tantôt savant tantôt ignorant, tantôt puissant tantôt impuissant : c'est là un attribut de substance ; et les motazélites déclarent primordiales ces qualités, ainsi que tout ce qui leur ressemble. Quant aux attributs de fait — par exemple : créer, parler, et tout autre acte du même genre —, les motazélites les déclarent non primordiaux mais contingents, étant donné qu'il convient de dire que Dieu parla à Moïse et ne parla pas à Pharaon, donc tantôt parla tantôt ne parla pas : c'est pourquoi ils déclarent créé le Coran (2). Ils nient qu'on puisse voir Dieu et disent que Dieu ne se trouve pas en état d'être perçu par les sens ni vu par les yeux du corps : « Les regards (humains) ne l'atteignent pas ; c'est lui qui atteint les regards (humains) » (Coran, VI, 103) (3). Ils nient le châtiment *post mortem* ainsi que l'interrogatoire (des anges) Monkar

(1) Cf. Dozy (*Hist. de l'Islamisme*, p. 204 sqq.), Macdonald (*o. c.*, index), H. Steiner (*Die Mutazeliten*), Chahrastani (trad., index), Ibn Hazm (*Milal*, IV, p. 192 sqq.), Maqdisi (*o. c.*, index). Paragraphe traduit par E. Blochet (*Messianisme*, p. 156).

(2) Cf. Goldziher (*Dogme*, p. 88-92, nº 7 et 8 ; Maqdisi *o. c.*, I, p. 88 et V, p. 150 et n. 3).

(3) Cf. Coran, VII, 139-140 ; Maqdisi (*o. c.*, V, p. 150 med. et n. 2).

Digitized by Google

et Nakîr, déclarant que cet interrogatoire est le fait de quelqu'un qui éprouve le besoin de savoir quelle est la croyance du défunt : or Dieu, étant celui qui connaît le mystère et les choses cachées, n'a pas recours à l'interrogatoire. Ils disent que le paradis et l'enfer ne sont pas encore créés, et qu'ils le seront au jour dont Dieu a dit : « Le jour que la terre sera changée » (Coran, XIV, 49) (1). Ils disent que Dieu ne détermine pas le péché et qu'il ne crée ni adultère ni impiété ni calomnie : mais ces actes sont le fait des hommes afin que ce soit par leurs actes qu'ils méritent d'être punis. Ils disent que la liberté existe avant qu'on accomplisse un acte (2). Ils disent aussi que, par le péché capital, l'homme passe la limite de la foi, mais sans devenir infidèle (*kâfir*), étant devenu libertin (*fâsiq*) : ils appellent cet état « degré intermédiaire » ; en ce cas, si l'homme se repent, il redevient croyant ; mais s'il meurt sans s'être repenti, il reste éternellement en enfer ; [156] aucun de ceux qui méritent le paradis ne voit l'enfer, et, bien entendu, aucun de ceux qui sont en enfer n'en sort et, tout au contraire, il y demeure à perpétuité : les Motazélites ne déclarent pas éternels le bonheur et le malheur mais les disent liés aux actions humaines. Ils n'ont pas de contestation au sujet des Compagnons du Prophète ; cependant un groupe d'entre eux dit que Ali participe aux grâces divines de préférence aux autres.

Les Motazélites forment sept sectes : les Hasanites, partisans de Hasan al-Baçri (3) ; les Hodzaïlites, partisans de Abou'l-Hodzaïl al-Allâf ; les Nazhzhâmites, partisans d'an-Nazhzhâm ; les Mo'ammarites, partisans de Moammar ibn Affân as-Salami ; les Naçrites, partisans de Naçr bin al-Moammar ; les Djâhizhites, partisans de Amr ibn Bahr al-Djâhizh (4) ; les Ka'bites, partisans d'Abou'l-Qâsim al-Ka'bi al-Balkhi.

(1) Cf. Maqdisi (*o. c.*, I, p. 175).

(2) Cf. Maqdisi (*o. c.*, V, p. 150 fin); Goldziher (*Dogme*, p. 83 sq.).

(3) Cf. Chahrastani (index) ; Ben Cheneb (*Savants de l'Ifriqiya*, p. 77, n. 2); Maqdisi (*o. c.* index); Macdonald (*o. c.*, index). Enc. Islam, I, 290.

(4) Cf. Ecycl. Islam, s. v.

Digitized by Google

DOCTRINE DES CHIITES (1).

Elle repose sur ceci : après le Prophète, ils considèrent Ali comme imâm (2) de droit et, après lui, ses descendants ; quant aux autres, ils les appellent injustes et rebelles. Ils basent l'imâmat d'Ali sur des textes (3) qu'ils fournissent de la manière suivante : un texte, selon lequel le Prophète, à la journée de l'étang de Khomm, déclara : « De quiconque je suis le maître, Ali est le maître » ; un autre texte est une vérité dite par le Prophète : « Celui de vous qui juge le mieux (4) est Ali ; tu tiens par rapport à moi la place de Aaron par rapport à Moïse, à cela près qu'il n'y aura pas de prophète après moi » (5). Les Chiites attribuent donc à Ali la prééminence sur ses collaborateurs ; ils considèrent qu'aucune époque n'a été exempte d'imâm impeccable ; ils sont amis des partisans de la famille du Prophète et se séparent de ses ennemis ; ils considèrent comme licite la restriction mentale (*taqiyè*) (6) qui consiste à agir ou parler extérieurement au contraire de sa croyance, et cela par crainte des gens ; ils considèrent comme illicite la friction rituelle (*mash*) (7) pratiquée sur la chaussure, mais font cette friction sur le dessus du pied (déchaussé), selon le sens littéral du verset : « Passez-

(1) Cf. la note de Schefer, p. 176 et Encycl. Islam (s. v. Shia).

(2) Cf. Macdonald (*o. c.* index, et le tableau des imâms, p. 12).

(3) Sur les textes invoqués par les Chiites (textes exploités par les Bâtiniens au profit de leur imâm), cf. Goldziher (*Streitschrift des Gazali*, p. 64). Ces textes (*naçç*) sont exactement une désignation textuelle de l'imâm due à Dieu ou à son prophète ; cf. Maçoudi (*Avertissement*, trad. Carra de Vaux, p. 307, n. 3).

(4) Corriger le texte ; il faut « aqdhâkom » ; Chahrastani (texte, p. 122).

(5) Cf. la première tradition dans *Lisân*, XX, p. 289 (sub « wli »), Tirmidhi (*Çahih*, II, p. 298. ed. Boulaq 1292), Monawi) *Kanz-al-haqâïq*, ed. Caire, 1305, p. 122 d'après le Mosnad d'Ibn Hanbal). — Pour la seconde tradition, cf. Bokhari (ed. Caire 1309, II, p. 192 ; trad, Houdas, II, p. 610, n° 6), Tirmidhi (*o. c.* II, p. 300 et 301, Moslim (*Çahih*, ed. Caire 1327, II, p. 323 et 324).

(6) Cf. Querry (*Rec. de lois schyites*, I, p. 12 n. 1), Goldziher (*Dogme*, index). Macdonald (*o. c.* p. 126).

(7) Cf. Querry (*o. c.* ibid., art. 65 sqq.), Goldziher (o. c., p. 190, n. 108 et p. 291 n. 110), Macdonald (o. c. index, s. v. *mash* et *khuffs*).

Digitized by Google

vous la main sur la tête et les pieds » (Coran, V, 8) ; ils jugent licite le mariage temporaire (1) ; en priant, ils ne mettent pas les mains l'une sur l'autre mais les laissent pendre (2), ils n'admettent pas que, pour la prière, on se prosterne sur la terre ou sur ce que la terre fait croître (3) ; à chaque prière, ils psalmodient la formule du *qonout* (4) ; et, à la deuxième inclinaison (*rak'a*), après en avoir fini avec la récitation du Coran, ils étendent la main et disent : « Il n'y a de divinité qu'Allah, le bon, le généreux ! Il n'y a de divinité qu'Allah le sublime, le grand ! Loué soit Allah, maître des sept cieux et des terres, de ce qui existe en eux et entre eux ! Il est celui qui entend et sait tout ! Le salut soit sur les Envoyés ! Louange à Allah, maître des mondes ! » ; pour l'appel à la prière, ils répètent deux fois de plus les mots : « Venez à la meilleure des œuvres ! » (5) ; ils n'admettent pas qu'on prie en vêtements de soie (6) ; quiconque prononce le mot *âmin* au cours de la prière [157] sort de la prière, car ils disent que ce mot n'est pas coranique (7) ; ils reconnaissent comme une loi la lustration du vendredi ; ils ne psalmodient pas le Coran derrière l'imâm. La plupart de leurs pratiques de dévotion correspondent à certaines pratiques du rite chaféïte (8). Lorsqu'ils se dressent et lorsqu'ils s'inclinent (au cours de la prière), ils laissent aller les mains (9) ; au moment de se lever à la deuxième *rak'a*, ils s'asseoient un peu. Ils n'admettent ni la recherche personnelle (*idjtihâd*) (10) ni le procédé d'analogie

(1) Sur la *cighè*. cf. Querry (*o. c.*, p. 689 sqq.), Goldziher *Dogme*, p. 191, n. 112).

(2) Au contraire des orthodoxes (Gaudefroy-Demombynes, *Institutions*. p. 69 fin).

(3) Cf. Querry (*o. c.*, I, p. 78, art. 192).

(4) Cf. Goldziher (*Dogme*, p. 190, n. 107).

(5) Cf. Querry (*o. c.*, I, p. 67, titre III), Goldziher *Dogme*, p. 191, n. 109).

(6) Cf. Querry (*o. c.*, I, p. 60, art. 72 sqq).

(7) Id., I, p. 75, art. 173.

(8) Cf. Goldziher (*Dogme*, p. 190 sq.).

(9) Cf Querry (*o. c.*, I, p. 76 nos 183 et 188).

(10) Cf. Goldziher (*Dogme*, p. 180).

Digitized by Google

(*qyâs*). Pour les principes de leur doctrine, ils se rencontrent avec les Motazélites (1) — rejet de la vision et de l'anthropomorphisme, création du Coran, adventicité des attributs d'action et de pouvoir, — excepté en une seule chose : les auteurs de péchés capitaux en enfer ; en effet, selon les Motazélites, le grand pécheur qui quitte ce bas-monde sans s'être repenti demeure éternellement dans l'enfer et le châtiment ; mais les Chiites déclarent qu'il n'y reste pas et qu'au contraire il est possible que Dieu lui fasse miséricorde et le fasse sortir de l'enfer, de par sa grâce et sa miséricorde. Tels sont les principes de la doctrine chiite.

Les Chiites forment cinq fractions (2).

La première fraction compte les partisans de Zaïd ibn Ali (3) : celui-ci se révolta à l'époque des Omayyades, fut fait prisonnier et mis à mort ; son fils Yahya bin Zaïd s'enfuit en Khorassan, fut lui aussi fait prisonnier, et fut mis à mort à Kouzkônân (4) par ordre de Naçr ibn Sayyâr (5) ; son tombeau se trouve à Azgouwaïh. Voici le fondement de leur doctrine : après Ali, Hasan et Hosaïn, il convient que tout Alide qui est impeccable revendique l'imâmat ; il faut qu'il fasse partie des descendants d'Ali, qu'il soit vertueux et impeccable. Les Zaïdites forment cinq sectes : les Moghîrites, partisans d'un homme qui avait pour surnom Atsir et pour nom al-Moghira bin Saïd ; les Djaroudites, partisans d'Abou-Zyâd (6) ; les Dzakîrites, partisans de Dzakir ibn Çafwân ; les Khachabites, partisans de Çarhât at-Tabari et dont les armes, lorsqu'ils apparurent, étaient de bois (7) ; les Khalafites, partisans de Khalaf ibn Abd aç-Çamad.

La deuxième fraction des Chiites (8) comprend : les Kaïsanites,

(1) Id., p. 188 sq.

(2) Id., p. 180 sq. et p. 285 n. 75.

(3) Sur la doctrine zaïdite, cf. surtout Zaïd ibn Ali, *Corpus juris* (ed. Griffini).

(4) Lire Djouzdjân (Yaqout, s. v. Anbir, Djouzdjân).

(5) Tabari (ed. Leyde, II, 1770) ; Yaqout, s. v. Bochtaniqân).

(6) Lire : Abou'l-Djâroud Zyâd (Baghdâdi, p. 31, n. 1).

(7) Cf. Maqdisi (*o. c.*, V, p. 140 et n. 4) et supra p. 45 n. 5.

(8) Cette partie traduite par E. Blochet, avec quelques coupures (*Messianisme* p. 148 sqq.).

Digitized by Google

partisans de Kaïsân, affranchi de Ali bin Abou-Thalib ; leur doctrine est la suivante : après Hasan et Hosaïn, l'imâmat revient à Mohammed ibn Ali, celui qu'on appelle « le fils de la Hanéfite » (1) parce que sa mère s'appelait Hanîfa ; ils disent que Mohammed ibn Ali est vivant et immortel et qu'il demeure caché dans une crevasse du (mont) Radhwa (2) jusqu'à ce qu'il en sorte, le moment venu, pour prendre possession du monde et faire régner éternellement la justice. Ils forment quatre sectes : les Mokhtârites, partisans de Mokhtâr ibn Obaïd at-Tsaqafi ; les [158] Karbites, partisans d'Abou-Karb ad-Dharîr ; les Ishâqites, partisans d'Ishâq ibn Omar ; les Harbites, partisans de Abdallah bin Harb.

La troisième fraction des Chiites est formée des *ultras* (*Ghâliyè*) ; c'est parmi les Chiites la secte la plus vile, car ce sont de purs impies ; ils appartiennent au groupe de ces hommes dont l'un vint dire à Ali : « O Ali le Très-haut (*yâ Ali'l-a'lâ*), salut à toi ! » Ali le fit brûler puis déclara : « Deux sont perdus : celui qui dépasse les bornes en amour, celui qui calomnie par haine ». — Ils forment neuf sectes : les Kâmilites, partisans d'Abou-Kâmil ; les Sabâïtes, partisans d'Abdallah bin Sabâ ; les Mançourites, partisans d'Abou-Mançour al-Idjli ; les Ghorâbites qui déclarent que Ali ressemblait à un corbeau ; les Barta'ites (3), partisans de Barta' bin Younis ; les Yaqoubites, partisans de Mohammad ibn Yaqoub, qui déclarent que Ali vient en tout temps dans ce monde au centre d'un nuage ; les Ismaïlites, partisans d'Ismaïl ibn Ali ; les Azdarites qui déclarent que Ali, père de Hasan et de Hosaïn, n'est pas Ali, mais un homme appelé Ali l'Azdarite ; Ali l'imâm n'a pas d'enfants parce qu'il est le Créateur — que la terre leur emplisse la bouche ! — Au sujet de Notre-Seigneur Ali bin Abou-Thâlib, j'ai entendu dire ceci : à l'époque où je me trouvais à Koufa, un vieil Alide y professait

(1) Cf. Huart (*Arabes*, II, p. 323), *Fakhri* (trad. Amar, p. 228 sq.), Maqdisi (*o. c.*, index). Sa mère s'appelait en réalité Khaula.

(2) Cf. Yaqout (*Modjam*, s. v.), Maqdisi (*o. c.*, V, p. 134 sq.).

(3) Lire probablement : *Bazighites* (ut supra) et *Bazigh*.

Digitized by Google

cette doctrine et signait : « Tel l'Azdarite » ; je me trouvais à Koufa lorsque cet Alide mourut ; étant donné qu'il était un Alide bien connu et respectable on l'enterra auprès du tombeau de l'Emir des Croyants Ali ; la nuit même, une mauvaise odeur s'exala de sa tombe, de sorte que les gens s'attroupèrent au tombeau ; les gens et les enfants de cet Alide, cette nuit-là, ouvrirent son tombeau, allèrent jusqu'à vingt coudées de profondeur et l'inhumèrent une seconde fois ; le jour suivant, la mauvaise odeur augmenta encore ; les gens s'attroupèrent au tombeau et s'ameutèrent ; enfin, la nuit suivante, les enfants de l'Alide l'enlevèrent à la dérobée et l'emportèrent où ils voulurent : sa croyance influa sur son état de sorte qu'après sa mort il fut ainsi deshonoré.

Quatrième fraction des Chiites (1). — Le fond de leur doctrine est, extérieurement, de suivre et d'aimer Ali ; mais, intérieurement, c'est la pure impiété (2). Cette fraction parut en Egypte [159]. Il y avait un homme appelé Ibn Maïmoun Qaddâh, un autre nommé Isâ Djahâr-Lakhtân et un autre nommé Dindân ; tous trois étaient impies et hérétiques, avaient lié amitié et se réunissaient pour manger et boire. Ibn Maïmoun Qaddâh déclara un jour : « J'en ai assez de la religion de Mahomet ; je n'ai pas de troupes pour faire la guerre à ses sectateurs ; de même, je manque de ressources ; mais, en ruse et en astuce, j'ai tant de puissance que, si

(1) C'est la secte des Ismaéliens (ou Bâtiniens, nommés *infra* p. 60). Sur leur doctrine, cf. Encycl. Islam (Ismailiya), Guyard (*Fragments*, p. 184 sqq.), Maqdisi (*o. c.*, V, p. 140 sq.), Goldziher (*Streitschrift*, p. 12 et 43 sqq) et la note de Schefer, p. 177 sqq.

(2) Cf. l'appréciation analogue de Ghazali (*Streitschrift*, texte arabe, n°, 6). Il est à peine besoin d'ajouter que l'Ismaélisme ne naquit pas en Egypte. Abdallah bin Maïmoun (cf. Encycl. Islam) agit en Mésopotamie et en Syrie ; c'est son petit-fils Saïd qui passa en Egypte avant de se déclarer mahdi. — Sur Dindân, compagnon d'Abdallah, cf. De-Goeje (*Carmathes*, p. 15 et n. 2). — Quant à Isa Djahâr-lakhtân, il semble qu'il y ait une confusion ; cf. en effet Quatremère (*Mém. sur les Fatimides*, in J. A., 1836, II, p. 136) : « Abdallah, sous le règne de Mamoun, s'étant lié avec Ishak ben Ibrahim ben Mosab, tous deux prirent les armes... Au nombre de leurs sectateurs se trouvait un homme appelé Mohammed, fils de Hosaïn, petit-fils de *Djihân-Bakhtâr* et surnommé Didan (Dindân), possesseur d'une grande fortune ».

Digitized by Google

quelqu'un m'aidait, je mettrais sens dessus dessous la religion de Mahomet ». Isâ Djahâr-Lakhtân répondit : « J'ai beaucoup de richesses : je les dépenserai dans ce but, et sans regret ». Et ils établirent une convention à ce sujet. Ibn Maïmoun avait un fils d'une fort jolie figure et si renommé pour sa beauté qu'on faisait avec lui des abominations. Ibn Maïmoun se prétendait médecin et thaumaturge ; il mit à son fils des cheveux longs comme en portent les Alides (1), Isâ donna de l'argent ; de cette manière, ils organisèrent pour ce garçon des moyens et des apprêts de vie somptueuse, et ils répandirent la nouvelle qu'il était Alide et qu'ils étaient ses serviteurs. Ils l'amenèrent en Egypte, en grande pompe, ne s'asseyant pas en sa présence et lui adressant la parole avec respect et vénération. Ils ne laissèrent personne l'approcher jusqu'à ce que ses affaires se fussent élevées. Alors ils rendirent publique leur doctrine, en disant : « La loi divine a un sens littéral et une signification ésotérique ; le sens littéral, c'est ce à quoi les musulmans se sont attachés et ce qu'ils croient ; pour toute chose, il y a une signification ésotérique ; cette signification, le Prophète la connut et ne la révéla qu'à Ali ; Ali en fit part à ses enfants, ses partisans et ses familiers ; quiconque a connu ce sens ésotérique a trouvé le repos contre la peine de la soumission et de la dévotion à Dieu ». Ils disent que le Prophète est le *nâtiq* (celui qui parle) (2) ; ils appellent Ali *asâs* (base). Entre eux, ils emploient des termes et des mots conventionnels (3) : ainsi ils appellent le *'aql* (la raison) : *çâbiq* (préexistant) et aussi *avval* (primordial) (4) et ils disent qu'elle a existé la première ; ils appellent le *nafs* (l'âme) : *tâli* (ce qui suit) et aussi *tsâni* (second), voulant dire ainsi que le *nafs* a procédé du *'aql* et que le *nafs* a fait apparaître toutes choses en ce monde.

(1) Cf. Djâmi (*Bébâristan*, trad. Massé, p. 144).

(2) Cf. Guyard (*Fragments*, p. 188 sq. et 336, n. 5), Goldziher (*Dogme*, p. 202 sq.), Sacy (*Druses*, introd. p. 103 sqq.).

(3) Sur les *alqâb* des Bâtiniens, cf. Hammer (J. A., 1825, VI, p. 332), Goldziher (*Streitschrift*, p. 36 sq.). *Syaset-Nameh* (trad. Schefer, p. 290 sq.).

(4) Cf. Guyard (*Fragments*, p. 295, n. 13).

Digitized by Google

Ils commentent ainsi ce verset coranique : « Par le figuier, par l'olivier, par le mont Sinaï » (XCV, 1) : la figue représente le *'aql* qui est tout pulpe ; le *nafs*, c'est l'olivier qui est tout entier subtilité alliée à consistance — comme l'olive avec son noyau —; le mont Sinaï, c'est le *nâtiq*, c'est-à-dire Mahomet qui paraissait extérieurement une montagne rude et parlait aux créatures avec le glaive [160] mais contenait intérieurement bien des choses, de même que la montagne qui renferme des pierres précieuses ; la « région sûre » (Coran, XCV, 3), c'est le *asâs*, c'est-à-dire Ali grâce à qui le commentaire de la Loi est devenu clair et grâce à qui les hommes se sont trouvés à l'abri du mal ; c'est ainsi qu'ils ont interprété allégoriquement les quatre fleuves du Paradis (1). Toute leur intention, c'est d'abolir la Loi ; aussi, que la malédiction divine soit sur eux ! Ils disent encore que le Prophète est le père des Croyants et que Ali est leur mère, étant donné que le Prophète a pénétré dans Ali sous forme de science et de connaissance, de sorte qu'à eux deux ils ont donné naissance à la science ésotérique. Ils disent que, la première chose qui a existé, c'est le monde du *'aql* ; ensuite apparut le monde du *nafs*, et alors toutes les créatures existèrent ; l'être humain a pris vie par un *nafs* particulier et, lorsqu'il meurt, cette particule retourne à son tout. Lorsqu'on leur demande de quelle chose est sorti le monde du *'aql*, ils répondent qu'il s'est manifesté par ordre ; lorsqu'on leur demande par ordre de qui il s'est manifesté, ils répondent : « Nous n'en savons rien ; du reste, nous n'avons pas pouvoir de comprendre la divinité créatrice ; nous ne disons ni qu'elle existe ni qu'elle n'existe pas ». Mais ceux qui approfondissent l'unité divine disent qu'ils croient au deuxième terme, c'est-à-dire que Dieu n'existe pas. « Et Allah le Très-Haut est bien au-dessus de ce qu'ils disent ! » (Coran, XVII, 45). — Par cette voie, ils firent sortir de leur religion les musulmans, après avoir parlé sans cesse de Coran et de tradition prophétique : lorsque vous y regardez attentivement, ils nient le miracle de la

(1) Coran, LV, 50; LXXVI, 18; CVIII.

Digitized by Google

lune (Coran, LIV, 1). Ils disent que ce qui a précédé le Prophète se compose de trois choses : l'effort (*djidd*), l'ouverture (*fath*), l'imagination (*khayâl*) qui sont personnifiées à leurs yeux par Gabriel, Michel et Israfil. Ils disent que le Prophète a promulgué ses commandements pour les sots et les ignorants, afin de les maintenir toujours occupés et troublés et afin qu'ils n'atteignent aucune supériorité ; autrement, en dehors de ces lois, il n'y a rien. Pour chacun des commandements de la loi divine, ils ont établi une interprétation allégorique (1). Lorsqu'on examine le bâthinisme avec attention, on voit que tous ses efforts tendent à abolir la loi divine. Qu'Allah les confonde ! Ainsi, pour expliquer cette tradition : « Au dire du Prophète, la tombe est ou l'un des jardins du Paradis ou l'une des fosses de l'Enfer » (2), ils disent qu'en voici le sens : cette tombe, c'est le corps humain, tombeau de l'individu dans lequel se trouve l'âme ; si la personne en question est bâthinienne et abandonne pour elle-même les commandements de la loi divine, son corps ne souffrira pas et sera un jardin du Paradis ; d'autre part, si elle ignore le sens ésotérique et l'interprétation allégorique de la loi divine, elle souffrira par suite de son obéissance et de sa dévotion à Dieu, et son corps sera une fosse de l'Enfer (3). [161] Voici ce qu'ils disent de l'arbre Thoubâ (4) — cet arbre dont on dit qu'en Paradis il n'est aucun lieu où ses branches ne parviennent — : selon eux, on l'interprète allégoriquement par le soleil qui, chaque jour, occupe le monde entier et ne laisse aucun lieu en aucune résidence sans y faire descendre un rayon. Ils ont fabriqué des interprétations du même genre pour le Coran, la loi divine, la prière, le jeûne, le pèlerinage et la foi. Si nous rapportions chacune d'elles, cela ferait

(1) Cf. Goldziher (*Dogme*, p. 204 et p. 205 sq.), Maqdisi (*o. c.*, V, p. 140 sq.) : particulièrement pour les Bâthiniens, Goldziher (*Streitschrift*, p. 50 sqq.), Maqdisi (o.c., V, p. 53 sq.) ; exemples dans Guyard (o. c., p 302 sq.).

(2) Tradition rapportée par Tirmidhi et Tabarani (apud al-Hout, *Asna'l-matâlib*, ed. Beyrouth 1319, p. 152).

(3) Cf. Guyard, *Fragments* p. 191, p. 332-334, 366 (question 14), 391 (frag. XI), 392 (n. du frag. XII).

(4) Cf. G. Demombynes (*Institutions*, p. 62).

Digitized by Google

un long ouvrage. Dans la mesure où nous les avons mentionnées, c'est un specimen suffisant. Leur doctrine est basée sur le nombre sept : extérieurement, ils reconnaissent sept prophètes, bien qu'ils les nient tous intérieurement. Ils disent qu'il y a sept imâms : celui qui n'est pas encore venu et qui est attendu, il l'appellent « le maître de l'heure » (1). Le jour de la fête du mois de ramadhân, ils prélèvent sur chaque personne un *dirham* et un *dâneg* — ce qui fait sept *dâneg* —. Dans chaque ville ils disposent de quelqu'un qui appelle la population à leur doctrine ; ils le nomment « maître du registre » et de lui relèvent des propagandistes en chaque ville. Celui auquel ils exposent la religion, ils l'appellent *mostadjib* (initié). De notre temps, il y eut deux hommes qui avaient atteint la dignité de « maître du registre » : l'un, Nacir-è-Khosraw (2) qui résidait à Yamgân (3), en fourvoya la population et y fit prévaloir sa règle ; l'autre, Hasan-è-Çabbâh (4) qui s'installa à Ispahan, puis vint à Rayy, vécut caché, égara les habitants du Khorassan et de l'Irâq en leur prêchant cette doctrine. A Ghaznîn, il y avait un individu nommé Mohammad Adîb : il fut le *dâ'i* des Egyptiens et égara un nombre incalculable de gens des villes et des campagnes. Nous nous sommes étendus sur ce sujet afin que, si quelqu'un entend parler de ces gens, il soit au courant de ce qu'ils disent, n'y prête point attention et ne soit pas dupé par eux. — Nous avons dit qu'ils forment deux groupes : 1, les Nâcirites, partisans de Nâcir-è-Khosraw ; celui-ci fut un grand maudit et un écrivain ; il est l'auteur de divers ouvrages — le *Kitâb-è wadjh-è dîn* (5), le *Dalîl ol-motahayyirîn* — ; c'est un auteur impie et hérétique ; une grande partie de la population du Tabaristan s'est fourvoyée et a embrassé sa doctrine ; 2, les Çabbâhites, partisans de Hasan-è-Çabbâh ; celui-ci parlait arabe, était originaire d'Egypte et fut un grand propagandiste.

(1) Littéralement : « du temps ».
(2) Cf. Introd. de Schefer au *Séfer-Nâmeh* et sa note (*Chrest.* p. 182).
(3) Aux environs de Balkh (cf. *Séfer-Nâmeh*, index).
(4) Cf. Encycl. Islam. et la note de Schefer (ibid.).
(5) Ed. Berlin (imp. Kaviani 1343).

Digitized by Google

Cinquième fraction des Chiites (Les Imâmites duodécimains). Ils forment une seule fraction ; parmi les Chiites, aucun [162] groupe ne les précède ; ils sont très nombreux en Irâq et en Mazendéran et davantage encore en Khorassan. Leur croyance est la même que celle qui a été mentionnée plus haut, à propos de la doctrine des Chiites. Ils font quotidiennement cinquante-et-une *rak'a* dans leurs prières (1). L'obligation religieuse est celle qui est bien connue ; en outre ils considèrent comme nécessaire après chaque prière l'œuvre surérogatoire et la prosternation d'actions de grâces. Ils ne psalmodient pas les chapitres du Coran qui contiennent les « versets de prosternation », et cela afin que deux espèces de prosternation ne se trouvent pas réunies : prosternation dans la prière et prosternation dans la lecture du Coran. Ils sacrifient avant la prière de la fête (des sacrifices), le 10 dzou'l-hiddja. Ils interdisent la boisson d'orge (*foqqâ'*) tout comme le vin et rapportent une tradition due au Prophète, à savoir qu'il prohiba la boisson spiritueuse d'orge (« *annaho nahâ nabidza'l-hoqqati wa'l-hoqqat och-cha'ir* ») (2) ; ils tiennent pour interdite la viande de lièvre (3). Ils considèrent comme licite le mariage sans témoin ni tuteur ; mais ils déclarent que la répudiation sans témoin n'est pas selon la justice, se ralliant ainsi au sens littéral de ce verset coranique : « Retenez donc (4) (vos épouses) par bon procédé et séparez-vous d'elles par bon procédé et prenez parmi vous des témoins équitables » (LXV, 2) ; ils disent que Dieu tout-puissant a fait de la prise de témoins la condition de la répudiation, non du mariage ; quant à la triple répudiation déclarée de suite, ils disent qu'elle ne concorde pas avec la parole divine : « La répudiation peut se faire deux fois ». (Coran, II,

(1) Christensen (Remarques, p. 216) : « D'après Chardin, les prosternations régulières sont 17 par jour ; mais il y en a 34 recommandées, ce qui fait 51 ».

(2) E. Bokhari (trad. Houdas, IV, p. 35 (ch. II), 36 (ch. V).

(3) Les Malékites la jugent *mobâh* ; les Hanéfites, *halâl*. cf. Bokhari, trad. Houdas, IV, p. 20-21.

(4) Le texte donne : « fa-ankihouhonna » ; il faut : « fa-amsikouhonna » Sur la répudiation, cf. Coran, II, 229-230. Pour le rite chiite, cf. Querry (*o. c.*, II, p. 8, n° 56 et p. 12, n° 86).

Digitized by Google

229). Dans la prière des funérailles, ils font cinq *takbîr*, déclarant que ce n'est pas là une prière mais une invocation ; ils considèrent comme licite la prière des funérailles sans purification (préalable). Ils déclarent imâm, après le Prophète, l'Emir des Croyants Ali qu'ils disent supérieur à tous les prophètes qui le précédèrent ; ils disent qu'après lui ses enfants se succèdent régulièrement en qualité d'imâm, jusqu'à ce que le chiffre de douze imâms soit atteint. Leurs noms ont été donnés en bon ordre avec explication de leur condition. Mais les Chiites réservent à Ali le titre d'Emir des Croyants et appellent *imâms* ses descendants. Ils déclarent injustes, rebelles et séditieux Abou-Bakr, Omar et Othmân — qu'Allah soit satisfait d'eux ! — ; tout ce que ceux-ci ont fait est déclaré vain par les Chiites. Ils considèrent et reconnaissent Fadak (1) comme l'héritage (légitime) de Fâtima, tirant argument du verset coranique : « Salomon hérita de David » (XXVII, 16). Ils croient à deux « retours » (2) et disent qu'il n'existe pas de communauté religieuse sans « retour », ainsi que cela se produisit pour Ozaïr, les Compagnons de la Caverne (3) et leurs semblables ; ils se fondent sur ce verset coranique : « N'as-tu pas vu ceux qui sortirent de leurs pays — et ils étaient des milliers — par crainte de la mort? Allah leur dit de mourir, puis il les ressuscita ». (II, 244). Ils reconnaissent comme un des devoirs l'invocation qu'on adresse en faveur de ses propres compagnons, ainsi que l'imprécation qu'on lance contre ses adversaires et ses ennemis. [163] Ils appellent *moumin* (4) les gens de leur rite, du fait que le *Moumin* est celui qui possède extérieurement et intérieurement la foi (*imân*) ; par contre, ils disent *moslim* celui qui possède extérieurement la

(1) Cf. Encycl. Islam (s. v.).

(2) Sur le retour (*radja*) de l'imâm caché, cf. Goldziher (*Dogme*), p. 181 sq, 186 med., 205 med).

(3) Coran, XVIII, 8 sq. — cf. Maqdisi (*o. c.*, index, s. v. Sept-dormants, Ozaïr).

(4) Cf. les définitions de l'*imân* groupées par Fagnan (*Add. aux dict. arabes*, p. 6 (s. v.).

Digitized by Google

foi mais s'y oppose intérieurement, et cela parce qu'il a trouvé ainsi le salut (*salâma*) contre le glaive mais sans être *moumin* ; ils tirent argument du verset : « Les Arabes du désert disent : Nous avons cru. Dis leur : Vous n'avez pas été *moumin* ; dites plutôt : Nous nous sommes faits *moslim*. La foi n'est pas encore entrée en vos cœurs » (XLIX, 14) (1). Ils considèrent que le mal vient de Dieu tout-puissant. Ils admettent l'éternité du douzième imâm et sa longue absence, en vertu d'un texte émanant d'un imâm précédent ; sur ce chapitre, j'ai vu chez le sayyid Mortazha (2) un ouvrage contenant une explication complète, ouvrage qu'il a intitulé *al-moqni fi'l-ghaïba* (« les preuves qui suffisent à démontrer l'invisibilité de l'imâm »). Et maintenant, voici un tableau donnant les noms, dates et divers états des douze imâms, suivant la doctrine chiite, sur deux feuilles, afin que celui qui le regardera se trouve informé : (3) [164-165]

1. *Ali*. Konya : Abou'l-Hasan. Laqab : Mortadhâ. Né à La Mecque, trente ans après l'Année de l'Eléphant ; mort en 40 de l'Hégire. Inhumé aux environs de Koufa. Mère : Fâtima bint Asad. Auteur de sa mort : Abderrahman ibn Moldjam.

2. *Al-Hasan ibn Ali*. Konya : Abou-Mohammad. Laqab : az-Zaki. Né à Médine (an II) ; mort à Médine en 49. Inhumé à Médine. Mère : Fâtima, fille du Prophète. Auteur de sa mort : Dja'da bint al-Ach'ats ibn Qaïs.

3. *Al-Hosaïn ibn Ali*. Konya : Abou-Abdallah. Laqab : as-Sohaïl. Né à Médine (an IV) ; mort en 61. Inhumé à Kerbéla. Mère : Chahr-Bânou, fille d'Yezdedjerd. Auteurs de sa mort : Chomar et Sinân (qu'Allah les maudisse !)

4. *Ali bin al-Hosaïn*. Konya : Abou-Ibrâhîm. Laqab : Zaïn-al-Abidîn. Né à Médine en 38 ; mort à Médine en 110. Inhumé à Médine. Mère : Omm-Abdallah bint Abdallah ibn al-Hosaïn. Auteur de sa mort : Hichâm.

(1) Tabari (*Tafsîr*, ed. Boulaq 1329, XVI, p. 89) indique qu'il s'agit des Banou-Asad ibn Khozaïma.

(2) Cf. la note de Schefer, p. 183.

(3) Cf. la note de Schefer, p, 184 sqq. et comparer les dates du tableau donné par Macdonald (*Muslim Theol.*, p. 12).

Digitized by Google

5. *Mohammad ibn Ali.* Konya : Abou-Djafar. Laqab : al-Bâqir. Né à Médine en 59 ; mort à Médine en 119. Inhumé à Médine. Mère : Qarîba bint al-Hachim ibn Mohammad ibn Abou-Bakr. Auteur de sa mort : Ibrâhîm ibn al-Walîd.

6. *Djafar ibn Mohammad.* Konya : Abou-Abdallah. Laqab : aç-Çadiq. Né à Médine en 83 ; mort en 148. Inhumé à Médine. Mère : Homaïdat al-Barbariya. Auteur de sa mort : Mançour.

7. *Mousa bin Djafar.* Konya : Abou-Ibrâhîm. Laqab : al-Kâzhim. Né en 108 ; mort en 164. Inhumé au cimetière de Qoraïch. (Qazimaïn) Mère : Omm-al-Banîm. Auteur de sa mort : Hâroun ar-Rachîd.

8. *Ali bin Mousa.* Konya : Abou'l-Hosaïn. Laqab : ar-Ridhâ. Né à Médine en 148 ; mort à Thous en 203. Inhumé à Thous. Mère : Khaïzorân. Auteur de sa mort : Mâmoun.

9. *Mohammad ibn Ali.* Konya : Abou-Djafar. Laqab : at-Taqi. Né à Médine en 195 ; mort en 210. Inhumé au cimetière de Qoraïch. Mère : Somâna. Auteur de sa mort : Omm-al-Fadhl bint al-Mâmoun.

10. *Ali bin Mohammad.* Konya : Abou'l-Hasan. Laqab : an-Naqi. Né à Médine en 212 ; mort en 254. Inhumé à Samarra. Mère : Haditsa. Auteur de sa mort : al-Mostaïn.

11. *Al-Hasan ibn Ali al-Askari.* Konya : Abou-Mohammad. Laqab : az-Zaki. Né en 232 ; mort en 260. Inhumé à Samarra. Mère : Hakîma. Auteur de sa mort : al-Motawakkil.

12. *Mohammad al-Hasan.* Konya : Abou'l-Qâsim. Laqab : al-Mahdi. Né à Samarra en 255. [166]

La doctrine des Chiïtes est la suivante : les douze imâms sont infaillibles ; chacun d'eux opéra des miracles ; chacun d'eux, de son vivant, s'est manifesté à ses partisans ; leurs décisions juridiques et leurs réponses sont manifestes ; chacun d'eux, au moment de mourir, en a désigné un autre qui lui succède en qualité d'imâm, et cela jusqu'à ce qu'on parvint à Hasan (ibn Ali al-) Askari : celui-ci transmit l'imâmat à son propre fils en déclarant : « Il est le Mahdi et le Maître du Temps » ; ce dernier naquit à Samarra, l'an 255 ; il y a là un souterrain où, dit-on,

Digitized by Google

ce jeune homme s'en fut et disparut ; les gens vont en pèlerinage à ce souterrain (1) ; de la date de sa naissance au terme fixé par la composition du présent ouvrage, il y a deux cent trente années lunaires. Allah sait mieux ce qui est vrai et juste !

Doctrine des Kharedjites (2).

Le début de la doctrine des Kharedjites et la manifestation de leur opinion se placent à l'époque de la guerre de Ciffin qui mit aux prises l'Emir des Croyants Ali et Moawiya. La durée de cette guerre se prolongea, et voici pourquoi : on n'entamait jamais les hostilités et, lorsqu'on revint de la guerre, Ali empêcha ses compagnons de la faire ; sans quoi cette affaire n'aurait pas traîné ainsi en longueur. Enfin, un jour, un violent engagement eut lieu : Mâlik ibn al-Achtar an-Nakhaï entama les hostilités et une action énergique qui, sur l'heure, éclaircirait la situation. Moawiya dit à Amr ibn al-Aç : « Ne connais-tu aucun stratagème ? (3) — Il me reste un stratagème ; et c'est tout. Le voici. Donne l'ordre de rassembler tout ce qu'il y a de feuillets du Coran dans l'armée, de mettre ces feuillets aux pointes des lances et de proclamer ceci : Entre nous et vous, le Livre d'Allah va décider et nous acquiescerons à ce qui sortira du Livre d'Allah ». Ainsi fit-on ; et c'est pourquoi les partisans d'Ali se retirèrent de la lutte : Ali eut beau leur dire que c'était là hypocrisie et ruse, ils ne l'écoutèrent pas et déclarèrent : « Contre des gens qui emploient avec nous le Livre d'Allah, nous ne guerroierons en aucun cas » ; ils engagèrent Ali à détourner (4) de la guerre ses partisans. Pendant ce temps, Mâlik ibn al-Achtar et ses compagnons combattaient rudement : les partisans d'Ali lui dirent de rappeler Mâlik du combat [167] ; et Ali fit dire à

(1) Cf. Yaqout (*Modjam*, III, p. 15).

(2) Cf. Encyl. Islam, s. v. — Sur ces événements, Maqdisi (*o. c.*, V, p. 141 sq. et p. 222 sq.).

(3) Pour ces paroles de Amr, cf. Yaqoubi (*Historiae*, II, p. 219 fin).

(4) Lire : *bâz dâcht*.

Digitized by Google

Mâlik de renoncer à la lutte. Celui-ci répondit : « L'affaire a commencé depuis une heure : il faut attendre qu'elle prenne figure ». Les partisans d'Ali, tirant le sabre contre lui, s'écrièrent : « Si tu ne le retires pas de la bataille, nous te tuerons » (1). Ali envoya donc dire à Mâlik ibn-al-Achtar : « Si c'est pour moi que tu mènes ce combat, cesse. Il ne faudrait pas qu'ils m'aient tué avant que tu arrives à moi, car tu aurais peiné en pure perte ». Mâlik, ayant entendu ces paroles, eut du chagrin, renonça à la lutte, vint retrouver Ali et adressa des reproches à la foule (de ses partisans) : ceux-ci tirèrent leurs sabres et s'élancèrent vers lui ; mais Ali s'interposa et apaisa le tumulte. Alors on envoya quelqu'un au camp de Moawiya (avec ce message) : « Quelle était ton intention en faisant élever (sur les lances) les feuillets du Coran ? » Ils répondirent : « Plusieurs milliers de musulmans seraient tués ; il faut faire sortir de chaque armée un arbitre, afin d'acquiescer à ce qu'ils feront ». L'Emir des Croyants Ali eut beau dire que tout cela était perfidie et artifice, ce fut en vain : ses partisans ne l'écoutèrent pas et déclarèrent : « Il faut agir comme ils disent » ; et ils s'en tinrent à cette proposition. Du côté de Moawiya, l'on choisit Amr ibn al-Aç ; quant à Ali, il déclara députer Abdallah bin Abbâs, mais tous ses gens dirent : « Nous n'y consentirons certainement pas, car c'est le fils de ton oncle maternel ; il faut envoyer un étranger » ; et ils nommèrent Abou-Mousa al-Achari. Celui-ci se leva d'accord avec eux, mais sans l'assentiment de Ali : s'il n'avait pas souscrit à cette opinion, il se serait trouvé impuissant entre leurs mains ; et il disait : « Celui qui n'est pas obéi ne doit pas avoir d'opinion ». Abou-Mousa al-Achari était un homme au cœur sincère, tandis que Amr ibn al-Aç était un des hommes les plus astucieux du monde : dès la première conférence, il trompa Abou-Mousa ; tout d'abord, il laissa à Abou-Mousa la préséance pour circuler et pour s'asseoir, de telle sorte que, pour tout ce qu'il dirait, Abou-Mousa parlerait le premier, et alors Amr ibn

(1) Lire : *torâ bekochim.*

Digitized by Google

al-Aç dirait ce qu'il voudrait. Abou-Mousa agit à l'aveuglette : il se rendait auprès de Amr ibn al-Aç, s'asseyait à la place d'honneur (1) ; et un long temps passa ainsi. Amr ibn al-Aç avait trouvé les choses selon son désir et disposait dans le cœur d'Abou-Mousa ce qu'il voulait, si bien qu'il lui dit un jour : « Abou-Mousa ! j'ai pris mes dispositions et j'ai médité quelque chose pour le bien des musulmans. Voici : [168] au sujet de la grandeur de Ali, rien à dire ; mais les gens de Syrie ne veulent pas de lui ; Moawiya même ne convient pas à cette affaire comme je la médite. Personne plus que toi n'est digne de cette tâche, car tu as parmi les Compagnons les droits que confère l'émigration » (2). Abou-Mousa agréa cette histoire et dit à Amr ibn al-Aç : « Du moment qu'on m'a nommé arbitre, comment me choisirais-je moi-même ? » Amr répondit : « Ne te choisis pas toi-même ; mets hors de cause ton homme (c'est-à-dire Ali) afin que de mon côté je te mette en cause, car l'avantage est là. — C'est fort juste » repartit Abou-Mousa. Ils prirent des engagements là-dessus. Enfin le jour fixé arriva. Beaucoup de gens des deux partis se réunirent. Abou-Mousa entra, Amr ibn al-Aç venant derrière lui, et s'assit. Les gens observaient attentivement ce qui allait se passer. Abou-Mousa se leva, prononça la *Khotba*, louant Allah et son prophète, et dit alors : « Vous nous avez donné pouvoir à tous les deux ; durant deux mois, nous avons examiné cette affaire dans tous les sens et pris nos dispositions ; nous considérons donc que le bon parti consiste à retirer Ali de cette affaire, tout comme on retire du doigt un anneau ». Et Abou-Mousa, retirant de sa main droite son anneau, le mit à sa main gauche. Ensuite Amr se leva, prononça la *Khotba* et déclara : « Tout comme Abou-Mousa a mis Ali hors de cause, moi j'ai introduit Moawiya dans cette affaire ». Abou-Mousa espérait que Amr ibn al-Aç le nommerait ainsi qu'il le

(1) Christensen corrige judicieusement *zir* par *zèbèr*.

(2) Selon Ibn Hadjar (*Içâba*, ed. Caire 1328, II, p. 359), Abou-Mousa aurait fait partie de la première émigration des musulmans en Abyssinie.

Digitized by Google

lui avait promis. Amr ayant agi autrement, Abou-Mousa fut affligé et s'écria : « Perfide ! imposteur ! tu as menti et tu as trahi ! C'est pour tes pareils qu'Allah dit dans le Coran : *Il ressemble au chien qui aboie si tu l'attaques* » (VII, 175). Amr ibn al-Aç répondit : « Menteur ! c'est toi qui es un imposteur. C'est pour tes pareils qu'Allah dit dans le Coran : *Il ressemble à l'âne qui porte des livres* » (LXII, 5). Les gens se mirent à discuter, usèrent de perfidie les uns envers les autres et se dispersèrent de nouveau. Une troupe d'entre eux s'en retournèrent chez eux. Dans cette retraite, un groupe des partisans de Ali se réunit, et ils dirent : « Pourquoi Ali a-t-il donné son assentiment à ce jugement de deux arbitres et s'est-il détourné du jugement de Dieu ? En agissant ainsi, il est devenu impie ; nous devons lui faire la guerre afin qu'il redevienne musulman et se repente de sa faute ; sinon nous le tuerons ». [169] Ils s'en tinrent à ces paroles et, ce jour-là, cette doctrine apparut. Les quelques personnes qui avaient commencé à parler ainsi établirent les bases de cette doctrine. Ils invitaient le peuple à l'embrasser. Ils avaient entre eux, pour signe distinctif et mot de ralliement, la formule : « Il n'est d'arbitre qu'Allah ». Enfin ils devinrent forts : trois à quatre mille personnes se trouvèrent groupées par ce serment ; et ils avertirent Ali. Celui-ci convoqua les gens les plus éminents, les exhorta, leur donna des conseils ; ce fut en vain ; ils ne tinrent pas compte de ses paroles et déclarèrent : « Tant que nous ferons partie de l'armée, notre but ne sera pas atteint ; le meilleur parti consiste à faire sécession, de façon à pouvoir agir ». Ensuite ils se séparèrent de l'armée de Ali, se groupèrent à Nahravân et se mirent à faire du désordre et à piller. Ali patientait et supportait. Enfin cela passa les bornes ; Ali se leva, se rendit auprès d'eux, manda quelques-uns de leurs notables et de leurs théologiens et dit : « Vous étiez mes appuis ; vous étiez mes amis. Pour quel motif vous êtes-vous révoltés ? Ils répondirent : « Nous étions tes amis tant que tu fus musulman. Comme tu es devenu impie, nous nous sommes détournés de toi. Si tu reconnais ta faute, si tu te repens, si tu

Digitized by Google

reviens à l'Islam, nous t'obéirons de la même manière (1). Sinon nous te ferons la guerre : ou nous te tuerons, ou nous serons tous tués ». Ali demanda : « Quelle faute ai-je donc commise ? — Tu as donné ton agrément au jugement des hommes et tu t'es détourné du jugement divin. Or Allah déclare : *Ceux qui ne jugèrent pas selon ce qu'a révélé Allah, ceux-là sont les infidèles* » (Cor., V, 48). Ali reprit : « Le jour des deux arbitres, je vous ai dit que c'était ruse et trahison qu'ils machinaient ; vous ne m'avez pas écouté et vous avez écarté du conflit, par contrainte, moi et mes amis. Maintenant que me dites-vous donc à ce sujet ? » Ils répondirent : « Oui ! ce jour-là, nous étions encore impies et nous avons failli comme tu l'as fait toi-même. Maintenant nous nous sommes repentis et nous sommes revenus à l'Islam ; toi aussi, reconnais donc ce que tu as dit et redeviens musulman ». Ali s'écria : « Grand Dieu ! Avant toutes les créatures terrestres, j'ai manifesté ma foi ; j'ai fait l'hégire en compagnie du Prophète d'Allah très-haut ; devant lui, j'ai mis en fuite les guerriers ; et tout cela pour attester aujourd'hui, au temps de ma vieillesse, que je suis un impie et que je reviens à l'Islam, et pour perdre toute ma peine ! [170] Si quelqu'un nomme arbitre un autre (2) à propos de ce qui arrive à un croyant, pourquoi serait-il impie ? Dieu tout-puissant n'a-t-il pas ordonné de médiateur pour une querelle qui a lieu entre mari et femme, et cela par sa parole : *Envoyez un arbitre pris dans la famille du mari et un arbitre pris dans celle de l'épouse* (Cor., IV, 39) ? N'a-t-il pas ordonné, à propos de la valeur du gibier tué sur le territoire sacré de La Mecque, l'arbitrage de deux hommes équitables, et cela par sa parole : *Deux hommes équitables, pris parmi vous, prononceront là-dessus* (Cor., V, 96) ? Et malgré cela, je n'ai pas consenti à l'arbitrage de deux arbitres ; et c'est vous qui m'y avez amené par contrainte. Il a été reconnu que leur œuvre fut trahison et fourberie : si j'y avais moi-même donné mon agrément, pourquoi

(1) Comparer Maqdisi (*o. c.*, *V*, p. 228).
(2) Il faut peut-être lire : *digari-râ*.

Digitized by Google

serais-je devenu impie? » Et il produisit d'autres arguments du même genre, si bien que quinze cents hommes lui firent retour et se repentirent. Les autres persistèrent dans leur mauvaise croyance et organisèrent un camp à Nahravân ; ils crurent fermement que l'homme devient impie par les péchés mortel et véniel ; ils tuèrent tous les musulmans qu'ils trouvaient, femme ou homme, petit ou grand. Ali patientait : chaque jour, il leur donnait des conseils, mais inutilement. Enfin, un jour, on lui annonça ceci : deux hommes, avec deux femmes et deux ânes, ayant passé auprès des rebelles, ceux-ci les avaient pris et les avaient interrogés sur leur religion ; l'un d'eux déclara qu'il était chrétien et que la femme était son épouse, et ils le laissèrent aller ainsi que la femme, sans les molester ; quant à l'autre qui se dit musulman, ils le tuèrent, tuèrent aussi son épouse et firent périr de même l'enfant qu'elle portait en son sein. Lorsque cette nouvelle parvint à l'Emir des Croyants Ali, il déclara qu'il ne convenait plus de temporiser dans cette affaire ; il monta à cheval et partit en guerre contre les rebelles. Il les invita à reconnaître Dieu tout-puissant, la religion et la loi divine, ainsi que cela est stipulé ; mais ils n'obéirent pas ; même ils crûrent en rébellion et commencèrent les hostilités. Enfin cette guerre fut faite et on les massacra. Quant à l'homme aux mamelles (1) dont le Prophète avait parlé à Ali, on ne trouva pas sa trace, et cela après avoir bien cherché : cette histoire est bien connue. Depuis lors, cette doctrine se répandit parmi les hommes ; ces sectaires renient Ali et tous ceux qui lui succédèrent. Quelque groupe d'entre eux a existé de tout temps. Parmi eux s'élevèrent des hommes éloquents, des prédicateurs et des champions de premier ordre, tels que Nâfi (bin al-) Azraq, Qatari bin al-Fodjâat at-Tamîmi, Dhahhak ibn Qaïs et leurs pareils (2). Ils forment quinze sectes : les Azra-

(1) Il s'appelait al-Mokhdadj. Cf. Yaqoubi (*Historiae*, II, p. 225) Ibn-al-Athir (ed. Tornberg, III, p. 291 sq.), Maqdisi (o. c., V. 142 et 230), Lane (*Arab. Lexicon*, s. v. « ts-d-i »); Baghdadi, *Farq* (index : dhoul-Tsodayya).

(2) Cf. Maqdisi (index ; « Mazini » au lieu de « Tamîmi »), Maqrizi (*Khitat*, II, p. 255 u. l.).

Digitized by Google

qites, partisans de Nâfi bin al-Azraq ; les Nadjdaïtes, partisans de Nadjda bin [171] Amir al-Hanafi ; les Adjarradites, partisans de Abd-al-Karim Adjarrad ; les Hâzimites (1), partisans de Choaïb ibn Hâzim ; les Tsalabites, partisans de Tsalab ibn Amir ; les Djâroudites (2), partisans de 'Obaïd-Allah bin Djaroud ; les Çofrites, partisans de Zyâd ibn al-Açfar ; les Ibâdhites, partisans de Abdallah bin Ibâdh ; les Hafcites, partisans de Hafç ibn (abou'l-) Miqdâm ; les Baïhasites, partisans d'Abou-Baïhas (3) al-Haïçam ; les Yazidites, partisans de Yazîd ibn Anîsa ; les Chamrâkhites, partisans de Abdallah bin (4) Chamrâkh ; les Fadhlites, partisans de Fadhl ibn Abdallah ; les Dhahhâkites, partisans de Dhahhâk ibn Qaïs ; les Bid'ites, partisans de Yahya bin al-Açram.

Les Kharedjites attestent eux-mêmes qu'ils se partagent en huit (sectes), mais leur doctrine est une en principe. De la part de chacune de ces sectes que nous avons mentionnées, il y eut incident et rébellion considérables. Un groupe de gens du commun accusent les Harourites d'être les plus égarés et de dire : « C'est par colère contre Ali que nous agissons » ; mais cette parole est sans fondement.

Au sujet de l'exposé de cette doctrine, bien des propos sont intervenus dans la plupart des livres. Le résumé de ce qu'on a réuni authentiquement a été mis par écrit. Si l'on veut des détails, qu'on les demande à l'ouvrage intitulé *Ahsan al-kibâr* (5).

(1) Corriger le texte persan (p. 171, l. 1) qui donne *Kharimiya* et *Khârim*.

(2) Il faut sans doute corriger par : *Harourites* (cf. supra, liste des sectes, n.). Les Djâroudites (à long) sont chiites (cf. supra).

(3) Texte : Ibn Haïçam. Je supprime *ibn* d'après Chahrastani et Maqrizi.

(4) Rétablir *ibn* dans le texte.

(5) Cf. la note de Schefer, p. 189. — M. Louis Massignon m'apprend que Bahbahani (m. en 1216 H.), dans la *Risâla Khayrâtiya* (ms. Br. Mus., add. 24411, fol. 241 a), cite un passage du *Bayân-ol-adyân* relatif à Hallâdj et à Abou-Hâchim Koufi ; Bahbahani disposait donc d'un ms. du *Bayân* contenant la fin qui manque ici.

Digitized by Google

LISTE DES SECTES

MENTIONNÉES DANS LE DERNIER CHAPITRE

(Abréviations. — B : Maqdisi, *Livre de la Création* (éd. trad. Cl. Huart). — C : Chahrastani, *Milal* (Religionspartheien, trad. Haarbrucker). — D : Dugat, *Hist. des philosophes et des théologiens musulmans*. — E : Encyclopédie de l'Islam. — F : *Fihrist* (éd. Flugel). — G : Goldziher, *Dogme et loi de l'Islam* (trad. Arin). — H : Ibn Hazm, *Milal* (éd. Caire, t. IV). — J : Djordjâni, *Ta'rifât*. — K : Baghdâdi, *Al-farq bayna'l-firaq* (*mokhtaçar*, éd. Hitti, Caire, 1924). — M : Maqrîzi, *Khithath* (éd. Caire, t. II). — P : Maçoudi, *Prairies d'or* (éd. trad. B. de Meynard). — Q : Ibn Coteiba's *Handbuch der Geschichte* (éd. Wustenfeld). — S : Sacy, *Religion des Druses* (introd.). — T : Hammer, *Tableau généalogique* etc. (J. A. 1825, VI et VII) et Y : Idjî, *Mawâqif* (éd. Constantinople, t. II). — Z : Macdonald, *Development of Muslim Theology*. — (Une majuscule employée sans pagination réfère à un index).

Abtarites. — C (*Butrija*), J (Botaïriya), K.

'Adjâridites. — E ; ajouter : B, C, D (38), H (190-1), J, K, T (VII, 35).

Afthahites. — C, K.

Azraqites. — E ; ajouter : B, D (38), H (189), J, K, M (355), P, Q (300), T (VII, 33), Y (488).

Baïhasites. — E ; ajouter : B, H (190), J, M (355), T (VII, 33), Y (488).

Bazighites. B (V, 137), C, H (186), S (49, u. l.).

Bichrites. — B, C, D, E (Bishr), J, K, M (346), T (VI, 324), Z.

Bid'ites. — B, T (VI, 331).

Çabbâhites. — E (Hasan) ; ajouter : B (V, 154-5), D (80).

Çâlihites. — C, D (64, n. 3), J,K,M (350), T (VI, 325), Y (482).

Chamrâkhites. — K, M (355 fin).

Chaybânites. — C, J, K, M (355), T (VII, 37). Y (490).

Cifâtites. — C, D (47).

Çofrites. — B, C, D (38, n. 4), H (190), K, M (354).

Çoufites. — B, C (II, 417), H (188), K.

Dhahhâkites. — C (154 fin), M (355).

Dhirârites. — B (V, 154-5), C, D (46), H (195), K, M (349), T (VI, 330).

Djabarites. — E; ajouter : D (44-45), J, M (349, 351), T (VII, 39), Y (491).

Digitized by Google

Djâhizhites. — E (Djâhiz) ; ajouter : C, D (117), H (195), J, K, M (348), S (39, n. 5), T (VI, 326), Y (483).

Djahmites. — E (Djahm) ; ajouter : B (V, 154), D (41, 45, 46), H (204), J, K, M (349, 351), S (16), T (VII, 39), Y (491), Z.

Djâroudites. — B, C, D (36), F (178), H (179), J, K, P, T (VII, 32), Y (487).

Fadhilites. — B, H (190), M (355 fin).

Ghâlya (Gholât). — E (*ghâli*) ; ajouter : B, D (gholaïtes), Q (301), T (VI, 327).

Ghorâbites. — E ; ajouter : B, C, H (183), J, K, M (353), Q (300), S (54), T (VI, 330), Y (485).

Hafcites. — C, H (191), J, K, M (355), T (VII, 34), Y (489).

Harbites. — C (II, 416, u. l.), H (187 fin), K.

Harourites. — B, C, K.

Hâzimites. — B, C (*Charimija*), K, M (355), T (VII, 36), Y (490).

Hichâmites. — B, C, D (201), K, M (348), T (VI, 330), Y (482).

Hodzaïlites. — C, H (192-3 et 203), J, K, M (346), S (39), T (VI, 323), Y (479), Z.

Holoulites. — C, E, K.

Ibâdhites. — E (*Abadites* et *Ibâdiya*) ; ajouter : B (Abadites), D, J, K, M (355), P, Q (299), T (VII, 34), Y (489), Masqueray (*Chron. d'Abou-Zakarya*).

Imâmites. — E (*imâm* et *ithna ashariya*) ; ajouter : C, D, G (181), J, K, P, T (VII, 33), Y (488), Z.

Ishâqites. — C, J, K, M (349), T (VI, 331).

Ka'bites. — C (*Ka'bi*), D (141, 152), H (203), J (193), K, M (348), T (VI, 326), Y (483).

Kaïsânites. — E ; ajouter : B, C, D (29 sq.), K.

Kâmilites. — B, C, J, K, M (351), S (51), T (VI, 328), Y (484).

Karbites. — B (V, 134, n. 2), K.

Karrâmites. — E ; ajouter : C (119), D, H (204-5), K, M (349), S (19), Y (492), Z.

Khachabites. — E.

Khalafites. — B, C, J, K, T (VII, 36), Y (490).

Khatthâbites. — E ; ajouter : B, J, K, Q (300), S (49), T (VI, 329), Y (484).

Kilâbites. — C, D (47).

Mançourites. — B, C, H, J, K, M (353), Q (300), S (53), T (VI, 329), Y (484).

Moammarites. — C, H (194), J, K, M (347), S (44), T (VI, 325), Y (482), Z.

Digitized by Google

Mobayyidhites. — C, K.

Mochabbihites. — C, D (33), J, K, M (348), S (45), T (VII, 40), Y (492), Z.

Moghirites. — B, C, H (184), J, K, M (349, 353), P, Q (300), S (46), T (VI, 328), Y (484).

Mokhtârites. — C, K, Q (301, l. 1).

Moqâtilites. — B (V, 147, 148 n. 6), H (205).

Mordjites. — B, C (156), D, G, H (204 et II,112), J, K, M (349), P, Q (301), T (VII, 38), Y (490). Z.

Motazélites. — C, D, J, K, M, Z.

Naddjârites. — B, C, D (46), J, K, M (350), T (VII, 39), Y (491).

Nadjdaïtes (*Nadjdât*). — B, C, D(38), H (190), K, M (355), Y (489).

Nawâcites (*Nâoucites*). — B, C, K.

Nazzhâmites. — B, C, D (102), H (193), J, K, M (346), T (VI, 324), Y (481). Z.

Rizâmites. — C, D (201), J, K, M (353), T (VI, 331).

Sabâïtes. — B, C (*sabâija*), J, K, M (353), Q (300), S (14), T (VI, 327), Y (483).

Toumanites. — C, D (41), K, M (350), T (VII, 38).

Tsa'labites. — B, C, H (190), K, T (VII, 37). Y (490).

Yaqoubites. — M (355).

Yazidites. — C, F (178), J (279), K, M (355), T (VII, 34). Y (489).

Zaïdites. — B, C, D, F (193), G (200), K, M (351), P, Q (300), T (VII, 32), Y (487). Z.

Zorârites. — C, J, K, M (349, 353), Q (301 l. 2). Y (485).

Digitized by Google

LES ÉLECTIONS ÉPISCOPALES

DANS L'ÉGLISE LATINE AU MOYEN AGE

I. — Pendant le haut moyen age jusqu'a Grégoire VII.

A la veille du jour où s'ouvre le moyen âge nous rencontrons deux lettres du pape Hilaire successeur de Léon qui interdisent — au nom du concile de Nicée — de procéder à la consécration d'un évêque sans l'assentiment du métropolitain de la province, prescrivent aux évêques rassemblés pour une élection épiscopale de ne pas obéir aveuglément aux désirs du peuple, et enjoignent aux métropolitains d'exercer sans faiblesse leurs droits (1). Et nous découvrons dans ces textes la tendance de la hiérarchie à mettre les élections épiscopales sous l'influence exclusive des évêques et surtout des métropolitains. Mais, en 476, l'empire romain disparaît. A sa place se présentent l'Italie qui, bientôt après, est soumise au régime byzantin, la Grande-Bretagne où les Anglo-Saxons s'établissent, l'Espagne où les Wisigoths se consolident, enfin la Gaule dont les Francs prennent possession et dont, à la fin du neuvième siècle se détachera l'Allemagne. Je vais dire ce que deviennent les élections épiscopales dans ces divers pays.

(1) Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 560; Migne, LVIII, 18-20.

Digitized by Google

L'Italie fut, à partir de la conquête byzantine, soumise, en ce qui concerne les élections épiscopales, aux règlements édictés par Justinien (1). Voici en substance ce que prescrivait la législation impériale. Quand un évêque était mort le clergé et les notables de la cité devaient, dans un délai de six mois, dresser une liste de trois candidats, puis présenter le procès-verbal de l'élection au consécrateur — ce consécrateur était le patriarche — lequel, sur les trois candidats, devait choisir le plus digne. Si les électeurs restaient plus de six mois sans présenter leurs candidats, le consécrateur, c'est-à-dire le patriarche, nommait d'office un évêque et lui conférait l'épiscopat. L'Italie ne connaissait pas l'institution des patriarcats, mais elle possédait les quatre métropoles de Rome, Milan, Aquilée, Ravenne. Voyons comment furent appliqués les règlements de Justinien.

La vaste correspondance du pape Grégoire nous renseigne exactement sur la manière dont les choses se passaient dans le ressort de la métropole romaine (2) (Italie centrale et méridionale, îles adjacentes). Quand un évêque était mort, Grégoire enjoignait à un « visiteur » — tantôt évêque, tantôt prêtre — d'aller administrer l'église vacante et de présider à l'élection du successeur. En même temps il enjoignait par lettre à l'église en question de procéder le plus tôt possible à l'élection. Il adressait sa lettre à tout le corps électoral qui comprenait le clergé, la noblesse, le peuple. Et il expliquait que l'élu devait se procurer le procès-verbal de l'élection signé de tous les électeurs, puis muni de cette pièce, se rendre à Rome pour y recevoir la consécration. Parfois le corps électoral de l'église vacante négligeait de procéder à l'élection : dans ce cas Grégoire nommait lui-même l'évêque. C'est ainsi qu'il mit Martin à la tête d'une église de Corse depuis longtemps sans évêque ; et, en attendant que ce Martin vînt prendre possession de son siège, il nomma l'évêque Léon visiteur de ladite église (3). D'autres fois le corps électoral ne réussissait

(1) Hinschius, *Kirchenrecht*, II, 514.
(2) Hinschius, II, 515.
(3) Jaffé, 1145, 1146, 1147.

Digitized by Google

pas à se mettre d'accord sur un nom. Grégoire autorisait alors ce qu'on appelé plus tard le compromis ; il faisait venir à Rome trois délégués lesquels choisissaient un membre de l'église romaine. C'est ainsi qu'il procéda pour Naples (1). Naturellement il se réservait le contrôle de l'élection et il la cassait quand quand il y apercevait quelque circonstance contraire aux canons. Les électeurs de Rimini avaient porté leurs suffrages sur Océatinus ; Grégoire leur fit savoir qu'il ne pouvait accepter ce candidat et il leur enjoignit de procéder à une autre élection à défaut de laquelle il leur donnerait lui-même un évêque (2).

Grégoire qui consacrait les évêques des églises suburbicaires, consacrait aussi le métropolitain de Ravenne. Apprenant que le siège de cette ville était vacant il enjoignit au notaire Castorius de convoquer le corps électoral et d'envoyer à Rome dix candidats, se réservant de choisir lui-même celui qu'il jugerait le plus digne (3). Ceci nous rappelle que la métropole de Ravenne, créée par la papauté pour affaiblir Milan, ne jouissait pas de tous les droits inhérents aux anciennes métropoles. A Milan les choses se passaient autrement. En 592 une élection épiscopale eut lieu dans cette ville et Grégoire fut mis en face du fait accompli. Il félicita les électeurs de leur choix mais il ne songea même pas à leur reprocher d'avoir agi à son insu. Il ne songea pas non plus à faire venir l'élu à Rome pour y être consacré. Il se contenta d'envoyer un délégué à Milan pour assister à la consécration que firent les évêques provinciaux (4). Quant à la métropole d'Aquilée, elle était à cette époque, en révolte contre Rome au sujet des Trois-Chapitres. Il va sans dire qu'elle ne demandait rien au pape. En somme les métropolitains de Milan et d'Aquilée étaient consacrés par leurs suffragants dans leur ville épiscopale. Ajoutons que ces mêmes métropolitains — et avec eux celui de Ravenne — consacraient leurs suffragants après avoir préalablement présidé

(1) Jaffé, 1240.
(2) Jaffé, 1125, 1126.
(3) Jaffé, 1335.
(4) Jaffé, 1233, 1235.

Digitized by Google

à l'élection. C'est ce que Grégoire nous apprend. Constatant que ses collègues de Milan et de Ravenne laissent prolonger indéfiniment la vacance de certains sièges épiscopaux situés dans leurs circonscriptions, il leur rappelle le canon de Chalcédoine qui défend de laisser le veuvage des église se prolonger plus de trois mois — il se réfère à la législation de Chalcédoine et non à celle de Justinien —. Il leur prescrit d'observer la loi ; mais il ne va pas plus loin, il ne se substitue pas à eux (1).

Passons à l'église franque.

Vers la fin du cinquième siècle l'évêque d'Arles, Césaire, rappela aux évêques de la Gaule les prescriptions canoniques dans les *Statuta Ecclesiae antiqua* où nous lisons que l'évêque doit être élu par les clercs, les laïcs et les évêques de la province (2). Mais le droit canon venait alors de rencontrer un terrible adversaire dans la personne du roi fran (3). Clovis conféra lui-même ses évêchés ; ceci nous le savons par un texte de saint Rémi qui déclare que les évêques de Paris, Sens et Auxerre « reçurent leur dignité » du fondateur de la dynastie mérovingienne (4). Ses fils, surtout Clotaire, Thierry et Clodomir, imitèrent l'exemple paternel. Grégoire de Tours, parlant d'un évêque de Thierry, dit : « Déjà à cette époque l'épiscopat était vendu par les rois et acheté par les clercs » (5). Trois conciles d'Orléans (533, 538, 549), le concile de Clermont de 535, le concile de Paris de 557 protestèrent plus ou moins hardiment contre cet état de choses. Ce fut en vain. Ce fut aussi en vain que l'un de ces conciles, celui d'Orléans de 549, can. 10, entrant dans la voie des transactions, soumit les élections à « l'agrément » du roi (*cum voluntate regis* (6). Le mal persista. Il grandit même ou, en tout cas, ne

(1) *Regesta*, VII, 14 ; VII, 39 (Jaffé 1460 et 1485 est insuffisant).

(2) Statuta, 1.

(3) Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, II, 174-186 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 148-163.

(4) Ep. III, dans *Monumenta Germaniae*, Epistolae, III, 114.

(5) *Vitae Patrum*, 81, 3 ; Hauck, I, 153.

(6) *M. G. Concilia aevi merovingici*, p. 103.

Digitized by Google

s'atténua pas sous les fils de Clotaire. Les évêchés étaient vendus au plus offrant quand ils n'étaient pas obtenus par l'intrigue.

A partir de 590 le pape Grégoire essaya, lui aussi, de ramener dans l'église franque l'observation des lois canoniques. Comprenant que le mal venait du pouvoir royal, il demanda au pouvoir royal de le corriger. Il écrivit à Brunehaut, à Thierry II, à Clotaire II, à Théodebert II (1) ; il leur présenta des plaintes respectueuses. Il pria même Brunehaut de rassembler en concile les évêques francs. Et Brunehaut, qui avait besoin du pape pour mener à bien une négociation avec l'empereur de Constantinople, promit au pontife tout ce qu'il voulut (2) (602). Mais cette promesse ne fut pas suivie d'effet. Le concile rêvé par Grégoire n'eut pas lieu.

Il y en eut un, mais à une époque où ce pape était, depuis longtemps, disparu. En 614 l'épiscopat franc se rassembla à Paris par ordre de Clotaire II et légiféra de nouveau sur le recrutement des évêques (3) (canon 2). Défense fut faite, sous peine de nullité, d'acheter la consécration épiscopale ou de l'obtenir par l'influence des princes ; en un mot, d'entrer dans l'épiscopat par une autre voie que l'élection canonique. Désormais plus de trafic des évêchés, plus de nomination royale : seule l'élection devait intervenir. Mais l'élection conçue comme le concevait la hiérarchie. Car on expliqua que le futur évêque devait être désigné et présenté au corps électoral par le métropolitain. D'après ce règlement le recrutement de l'épiscopat échappait totalement à l'influence royale ; il échappait même en grande partie à l'influence du corps électoral auquel était simplement attribué un rôle d'acceptation ; il était confié aux bons soins des métropolitains.

Voilà ce que voulut le concile de 614. Il échoua. En effet, Clotaire II, qui ratifia la décision conciliaire, la modifia sur deux points importants (4). D'abord il maintint au roi le droit

(1) Jaffé 1837-1842.

(2) *Regesta* XIII, 7 (Jaffé 1871).

(3) *M.G. loc. cit.* p. 188 ; Hinschius, II, 518.

(4) *M. G. Capitula regum francorum* p. 21 : « Si persona condigna fuerit

Digitized by Google

— reconnu par le concile d'Orléans de 549 mais passé sous silence par le concile de Paris de 614 — de confirmer l'élection, par conséquent de la contrôler, au besoin de la casser, et il défendit au métropolitain de consacrer l'élu avant d'y être autorisé par le roi. A cette première modification il en ajouta une seconde. Il se réserva la faculté de choisir lui-même parmi les fonctionnaires du Palais les candidats à la consécration épiscopale. Et il décida que, dans ce cas, le mérite du sujet honoré du suffrage royal tiendrait lieu d'élection. En somme : élection sous le contrôle du roi, nomination des fonctionnaires du Palais par le roi, telles furent les deux portes qui, d'après le décret de Clotaire II, devaient donner accès à la consécration épiscopale conférée par le métropolitain.

Cette législation fut acceptée par l'église franque. C'est ce qu'attestent (1) les conciles de Boneuil (c. 1, vers 615) et de Clichy (c. 4, vers 625) qui prescrivent d'appliquer les constitutions rédigées à Paris tant par les évêques que par le roi. L'Eglise franque consent donc à soumettre ses élections épiscopales au contrôle royal et à laisser pénétrer dans le corps épiscopal, sans élection préalable, des fonctionnaires du Palais patronnés par le roi. Obligée de renoncer à son rêve d'émancipation elle fait volontiers le sacrifice que lui impose la volonté royale.

Elle s'en voit bientôt imposer un autre plus considérable. On a des raisons de croire que Clotaire II († 628) et son fils Dagobert († 639) respectèrent, au moins ordinairement, le vœu des églises vacantes et nommèrent aux évêchés les candidats qui leur étaient présentés. Mais, après eux, la volonté royale se rend rapidement omnipotente ; le roi nomme évêques ceux qui ont su capter sa faveur ou qui lui sont recommandés par ses courtisans, et l'élection méprisée par lui n'est plus qu'une formalité sans valeur. On constate déjà cet état de choses dans le recueil du moine Marculf composé vers 660. Ce livre, qui nous met sous

per ordinationem Principis ordinetur ; certe si de palatio eligitur per meritum personae et doctrinae ordinetur. »

(1) *M. G. Concilia* I, 193, 197.

Digitized by Google

les yeux des modèles de tous les actes usités au VIIe siècle, contient au sujet de l'épiscopat trois formules (1). L'une est la requête adressée au roi par les électeurs de l'église vacante ; les deux autres sont les lettres adressées par le roi au métropolitain consécrateur. Dans la requête les électeurs présentent au roi le procès-verbal de leur élection — ce qu'ils appellent le *consensus* — et ils le supplient humblement de leur donner pour évêque leur candidat. Dans ses lettres le roi, sans mentionner le vœu des électeurs, déclare vouloir élever à l'épiscopat un tel dont ses courtisans lui ont fait l'éloge, et il donne ordre au métropolitain d'aller dans la ville épiscopale de l'église vacante s'acquitter de sa charge de consécrateur. Il nomme évêque qui il lui plaît ; les évêques de la province n'ont d'autre rôle à remplir que d'exécuter sa volonté; quant à la requête des électeurs elle est jetée au panier.

Pendant quelque temps l'Eglise franque n'eut pas à se plaindre de ce régime. Les prélats que le roi lui donnait avaient généralement les vertus que réclamait leur état ; ils ne déshonoraient pas l'épiscopat. Mais à partir du jour où Charles Martel détient le pouvoir la situation changea. Ce prince distribua les évêchés à ceux de ses compagnons d'armes dont il voulait récompenser les services. On vit alors à la tête des églises des soldats grossiers et débauchés. Triste époque ! « La plupart des évêchés, s'écrie Boniface, sont livrés à des laïcs avides ou à des clercs adultères, fornicateurs et usuriers qui ne songent qu'à jouir ! » (2).

Heureusement pour l'église franque un médecin était là prêt à soigner ses plaies. Ce médecin fut Boniface. Ce moine zélé obtint un meilleur recrutement de l'épiscopat. Comment arriva-t-il à ce résultat ? Est-ce en restaurant l'ancienne discipline de l'élection ? Non. Il respecta l'usage déjà ancien de la nomination royale. Il laissa Carloman et Pépin en possession du droit que s'étaient arrogé les princes francs. Seulement il leur demanda de l'exercer pour le bien de l'Eglise. Sous l'influence tutélaire de Boniface,

(1) *Formulae*, I. 1, 5, 6, Migne LXXXVII, 704-705.
(2) *Ep.* 50, *M. G. Epist.* III, 299.

Digitized by Google

Carloman et Pépin nommèrent de bons évêques ; mais ils les nommèrent eux-mêmes. De ceci une première preuve nous est fournie par la déclaration suivante de Carloman dans le concile de Germanie de 742 : (1) « Conformément au vœu des prélats et des seigneurs de nos états, nous avons établi des évêques dans les villes et nous avons mis à leur tête l'archevêque Boniface qui est l'envoyé de saint Pierre. » Et nous avons une seconde preuve dans la déclaration suivante de Pépin au concile de Soissons de 744 : « Conformément au vœu des évêques et des seigneurs, nous avons constitué des évêques légitimes dans les villes et nous avons établi sur eux les archevêques Abel et Ardobert » (2).

Charlemagne — que des auteurs sérieux, trompés par des textes apocryphes, ont présenté comme le restaurateur des élections — suivit la tradition paternelle (3). Sans doute il concéda à certaines églises des « chartes d'élection » qui les autorisaient à choisir elles-mêmes leurs évêques ; mais ces chartes, outre qu'elles réservèrent le droit suprême de l'autorité royale, furent des privilèges reposant exclusivement sur la faveur du prince. D'ailleurs elles furent rares : on n'en connaît que quatre adressées aux églises de Coire, Reggio, Aquilée, Ravenne. Presque toujours Charles choisit lui-même les évêques de son empire. Il nomma Guerbald à Liège, Amalaire à Trèves, Liudger à Munster, Willehad pour la Wigmodie, Leidrade à Lyon, Gervold à Evreux, Frothaire à Toul, Pierre à Verdun. Ses choix furent d'ailleurs généralement bons. Le moine de Saint-Gall nous le montre appelant un jour un de ses clercs pour lui donner un évêché, puis le lui retirant dès qu'il s'aperçoit de son incapacité. Vrai ou faux ce récit répond bien au programme de Charlemagne qui voulait avoir pour évêques des hommes capables.

Pendant tout le règne du grand empereur l'église franque parut avoir oublié les décrets des vieux conciles relatifs aux élections

(1) *M. G. Concilia*, II, 3.

(2) *M. G. Concilia*, II, 34 ; Hinschius, II, 522 ; Hauck, I, 525, 545.

(3) Hinschius II, 523 ; Hauck, II, 200 ; Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales dans l'Eglise de France du IX^e au XII^e siècle*, p. 80, 192.

Digitized by Google

épiscopales et elle n'éleva aucune réclamation contre le régime auquel elle était soumise. Ou si Alcuin, dans ses lettres à ses amis d'Angleterre (1), protesta contre le système de la nomination royale, il se garda bien de faire parvenir ses plaintes aux oreilles du maître. Mais Louis le Débonnaire apprit, dès le début de son règne, que la législation conciliaire avait encore des apôtres. Au concile d'Aix-la-Chapelle de 818 des vœux furent déposés en faveur des élections épiscopales, et le pieux empereur leur donna satisfaction par le capitulaire où on lit : « Pour nous conformer aux dispositions des saints canons qui nous sont connus, nous consentons, selon la demande du clergé, à ce que les évêques soient choisis dans le diocèse, selon les canons, par l'élection du clergé et du peuple » (2). Satisfaction théorique, car le recrutement de l'épiscopat se fit après le capitulaire d'Aix-la-Chapelle tout comme auparavant. Aussi l'empereur fut rappelé à l'ordre. Au concile d'Aix-la-Chapelle de 828 l'abbé de Corbie, Wala, usant de la liberté que lui donnait sa situation — il était le cousin de Charlemagne — protesta avec indignation contre le mépris dont les canons étaient l'objet, et réclama le retour aux élections épiscopales (3).

Wala, au moment où il fit entendre ses revendications, était presque un isolé (4). Des réformes, beaucoup en demandaient ; mais on ne mettait pas la liberté électorale au nombre de ces réformes. Pendant plusieurs années l'épiscopat franc resta attaché au régime de la nomination royale et se borna à prier le prince de faire de bons choix. Le concile de Paris de 829 demanda à l'empereur « de veiller à l'avenir avec le plus grand soin à constituer de bons pasteurs dans les églises de Dieu ». Le concile d'Aix-la-Chapelle de 836 formula le même vœu. Le concile de Jutz (Diedenhofen) de 844, s'adressant aux trois fils de Louis le Débonnaire, leur recommanda instamment de ne pas laisser

(1) Ep. 44 (à Eanbald d'York), *M. G. épistolae*, IV. 90.
(2) Hinschius, II. 524 ; Imbart, p. 178.
(3) *Vita Walae* (par Paschase Radbert) II, 4, Migne CXX, 1612.
(4) *Vita Walae*, II, 2, p. 1609.

Digitized by Google

longtemps les sièges épiscopaux vacants et de nommer des évêques le plus tôt possible en évitant la simonie. Pour être complet disons que les conciles de 829 et de 836 exprimèrent l'espoir de voir rétablir un jour les élections. Ils désirèrent la restauration de l'ancienne discipline ; mais ils ne firent rien pour la réaliser (1).

Il y avait dans l'église de Lyon un homme qui partageait les idées de Wala, qui peut-être les lui avait inspirées, qui en tout cas les avait défendues dès 824 au plus tard. C'était le diacre Florus (2). Florus essaya de convertir à ses sentiments les évêques de la région lyonnaise et il y réussit en partie. Le concile de Valence de 855 promulgua le canon (ca. VII), suivant : « ...Il nous plaît de déclarer que lorsque l'évêque d'un diocèse voisin viendra à mourir, on demande au prince avec supplications qu'il daigne accorder au clergé et au peuple une élection canonique... Et quand même le prince nous enverrait un clerc de son entourage pour le mettre à la tête du diocèse, ce clerc doit être examiné avec prudence et avec soin sur son genre de vie, sur ses connaissances... » (3). A l'assemblée d'Aix-la-Chapelle de 818 une requête du même genre avait été adressée à l'empereur Louis ; mais nous ne savons par qui. C'est donc au concile de Valence de 855 que, pour la première fois à notre connaissance, des évêques osent demander — respectueusement et timidement — la liberté électorale. C'est de l'église de Lyon que part cette demande, et elle est inspirée par Florus. Vers le même temps commencent à entrer dans la circulation les *Fausses Décrétales* qui, elles aussi, travaillent à soustraire la nomination des évêques au pouvoir civil. Dès lors la liberté électorale est nettement sur le programme du parti ecclésiastique. Et les puissants métropolitains de la fin du neuvième siècle, se font les apôtres ardents des principes canoniques sous le couvert desquels ils espèrent pousser leurs candidats aux sièges épiscopaux (4).

(1) Hauck, II, 529 ; Hinschius, II, 524.
(2) Imbart, p. 180.
(3) Mansi, XVI ; Imbart, 188.
(4) Hauck, II, 529 ; Imbard, 168, 175, 196.

Digitized by Google

Qu'est-il sorti de ces réclamations, de cette lutte pour l'indépendance du recrutement de l'épiscopat? Peu de chose, très peu de chose sauf des formules (1). A l'exemple de Charlemagne, Louis le Débonnaire, Charles le Gros et Charles le Simple ont accordé des chartes de liberté, mais en nombre infime — nous en connaissons sept et il est bien probable que nous les connaissons presque toutes —. Ces sept églises privilégiées eurent le droit d'élire elles-mêmes leurs chefs sous le contrôle du prince : elles jouirent d'une liberté qui n'eut rien d'absolu. Les autres restèrent en tutelle. Non pas que les élections n'y furent jamais pratiquées. Fréquemment elles eurent lieu ; mais presque toujours elles furent influencées par la candidature officielle avouée ou dissimulée. De là ce reproche du pape Nicolas à Lothaire II : « D'après ce qui nous a été rapporté vous ne laissez élire pour évêques que vos favoris » (2). De là cette plainte de Hincmar à Louis III : « On me dit que chaque fois que vous accordez l'élection qui vous est demandée, les évêques, le clergé, le peuple doivent choisir celui que vous voulez, que vous imposez » (3). Certes Hincmar n'est pas qualifié pour condamner la candidature officielle, attendu qu'il doit à Charles le Chauve son élévation sur le siège de Reims. Il en est de même de Nicolas qui a été imposé aux électeurs romains par l'empereur Louis II. Mais, cette réserve faite, on doit reconnaître que leurs observations sont fondées. D'ailleurs si l'empereur ou le roi se prêtent souvent à la comédie de l'élection, souvent aussi ils s'en dispensent et nomment, en dehors de toute formalité, aux évêchés vacants. Albéric de Langres, Thierry de Cambrai, Ebbon de Reims doivent leurs sièges à la nomination directe de Louis le Débonnaire. Charles le Chauve établit de la même manière Gotescalc de Châlon, Bernon d'Autun, Hilmerad d'Amiens, Wenilon et Egilon de Sens, Bertulf de Trèves, Hilduin de Cologne, Oliba d'Angoulême, Wulfad de Bourges (4).

(1) Hinschius II, 526; Imbart, 192.
(2) Migne CXIX, 869.
(3) *Ep.* XIX, 3, Migne CXXVI, 111.
(4) Imbart, 81.

Digitized by Google

Le roi carolingien tient donc les évêchés dans sa main. Et c'est en vain que les métropolitains de la fin du neuvième siècle essaient de lui faire lâcher sa proie. Ils réussissent, il est vrai, à lui infliger quelques échecs. Hincmar, par exemple, quand il s'agit de pourvoir aux sièges de Noyon (879) et de Beauvais (881) contrecarre l'administration de Louis III. Son successeur Foulques impose et maintient à Châlons son candidat malgré les électeurs, malgré le roi, malgré le pape (1) (893). Victoires éphémères et sans lendemain ! Les archevêques abandonnent bientôt la lutte. Le roi reste le dispensateur des évêchés. Et si Nicolas Ier lui a dénié ce droit, plusieurs pages le lui reconnaissent.

Jean VIII explique aux habitants de Verceil que Carloman, qui a disposé de leur évêché sans les consulter, a agi conformément à la pratique de ses prédécesseurs. Jean X, apprenant que l'évêque nommé à Liège par Charles le Simple se heurte à une opposition considérable, écrit : « Nous conservons l'ancienne coutume d'après laquelle personne ne peut conférer l'épiscopat à un clerc, sinon le roi à qui le sceptre a été divinement donné... Nul évêque ne peut être consacré dans un diocèse sans la volonté royale » (2).

Pendant tout le cours du dixième siècle le roi franc continuera de donner les évêchés et la révolution dynastique qui, en 987, confiera à une nouvelle famille les destinées de la France ne changera rien à cet état de choses.

Pourtant à partir du dixième siècle les rapports de la royauté française et de l'épiscopat ne sont plus exactement ce qu'ils étaient auparavant. Ils ont subi l'influence de la féodalité. De tous côtés ont surgi des comtes, des ducs qui veulent être maîtres dans leurs domaines et qui agissent en conséquence. Autrefois on recevait les évêchés du prince carolingien ; aujourd'hui le carolingien et son successeur le capétien distribuent encore les évêchés dans le domaine qu'ils ont conservé, mais les ducs et les comtes en font autant chez eux (3). Autrefois il n'y avait qu'un maître ;

(1) Imbart, 197, 200.
(2) Jaffé 3306, 3564.
(3) Imbart, 216, 294.

Digitized by Google

aujourd'hui il y en a plusieurs. Première différence. En voici une seconde. Par suite de la fusion qui s'est faite entre les deux notions d'autorité et de propriété, le seigneur est le propriétaire du domaine où il commande ; propriétaire des édifices et des terres qui ont une réalité concrète, mais aussi des fonctions exercées sur ces terres ou dans ces édifices. D'où il suit que, lorsqu'il nomme un évêque, il lui donne non seulement les dépendances matérielles de l'évêché mais encore la dignité, le droit de gouverner, la juridiction. Ce don s'appelle l'investiture, et il est symbolisé par diverses cérémonies, notamment, au moins au nord de la Loire, par la remise soit de la crosse, soit de la crosse et de l'anneau. L'investiture par la crosse ou par la crosse et l'anneau est générale au XIe siècle dans les pays du nord. Mais elle remonte plus haut. Dès la fin du neuvième siècle, nous voyons Charles le Gros donner la crosse à Hérifid d'Auxerre. Et, avant lui, son père Louis le Germanique investit par la crosse Rimbert de Brême. L'investiture apparaît, pour la première fois, en Germanie à une époque où ce pays est encore terre franque (1). Elle est donc un produit de l'église franque. Mais elle a fleuri surtout dans l'église allemande dont nous avons à parler maintenant.

On peut en parler brièvement. Pour deux raisons. D'abord parce qu'elle ne s'est détachée de l'église franque qu'à la veille du dixième siècle. Et aussi parce que cette fille ressemble étonnement à sa mère. Otton Ier nomme Adalbert à Magdebourg, Hatton à Mayence, Wolfgang à Ratisbonne, Hugue à Liège, son fils Guillaume à Mayence, son frère Bruno à Cologne, son cousin Henri à Trèves, ses parents Poppon et Bérenger ailleurs. Otton II donne Mayence à Willigis, Cambrai à Rotard. Otton III place Gerbert à Ravenne, Erluin à Cambrai, Burchard à Worms. Henri II nomme son chapelain Tagiuon à Magdebourg, Guibert puis Thietmar à Mersebourg, Eberhard à Bamberg, Menigard à

(1) Hinschius, II, 529 ; Imbart, 345 ; Hauck, III, 52-56.

Digitized by Google

Trèves, Arnold à Ravenne. Conrad II établit Azecho à Worms, Bardo à Mayence, Bruno à Würzbourg, Rudolf à Paderborn. Henri III donne Aquilée à Eberhard, Milan à Gui, Ravenne à Onfroy, Eichtadt à Gerhard, Verdun à Théodorich (1). Ordinairement, surtout sous Otton Ier, la nomination impériale est plus ou moins masquée par un simulacre d'élection. Mais personne n'est dupe de cet artifice. C'est bien le prince qui distribue les évêchés. D'ailleurs il donne l'investiture. En 1002 Henri II remet la crosse à Taginon « et, dit l'historien Thietmar, il l'établit sur la chaire épiscopale ». Le même, Thietmar nous raconte comment il fut lui-même investi de l'évêché de Mersbourg. « Je fus conduit à la chapelle épiscopale où était le roi... Le roi me fit élire par les assistants (simulacre d'élection) et il me confia la charge pastorale avec la crosse » (2). Les choses se passent en Allemagne comme en France. Pourtant avec une différence. En France les seigneurs nomment et investissent les évêques dans toute l'étendue de leurs domaines : ils font concurrence au roi. En Allemagne cette concurrence n'existe pas. Ici l'empereur a eu la main assez ferme pour empêcher les seigneurs d'usurper ses droits. Seul il nomme les évêques, seul il leur donne l'investiture : il est le maître exclusif des évêchés.

Il nous reste maintenant à exposer les lois qui ont présidé au recrutement épiscopal en Angleterre et en Espagne.

Augustin n'était que moine quand il se présenta devant le roi de Kent (597). Immédiatement après son premier succès évangélique il alla trouver l'évêque d'Arles, Virgile, qui lui donna la consécration épiscopale (3) (fin de 597). Quatre ans plus tard (601) il reçut du pape Grégoire des instructions aux termes desquelles il devait fixer son siège métropolitain à Londres, consacrer douze évêques, établir à York un second métropolitain et lui prescrire de consacrer, lui aussi, douze évêques pour sa province (4).

(1) Hauck, III, 31, 398, 546, 577; Hinschius, II, 530.
(2) *Chronicon*, V, 25; VI, 27.
(3) Bède I, 27 ; Jaffé 1518.
(4) Bède I, 29; Jaffé 1829.

Digitized by Google

Toutefois ce programme ne fut pas réalisé. Augustin fixa son siège à Cantorbéry et quand il mourut (604), il n'avait consacré que trois évêques, à savoir : Laurent son successeur, Mellitus évêque de Londres et Justus évêque de Rochester. Laurent mourut mourut en 619 et fut remplacé sur le siège de Cantorbéry par Mellitus, lequel eut pour successeur Justus (624).

Avant de partir pour évangéliser la Northumbrie (625), Paulin reçut de Justus la consécration épiscopale (1). A son tour il consacra Honorius successeur de Justus sur le siège de Cantorbéry (633). Honorius consacra le successeur de Paulin, Ithamar (644), lequel consacra Deusdedit successeur d'Honorius (655). Le pape Grégoire déclare avoir lui-même autorisé Augustin à se faire consacrer évêque. D'autre part Bède raconte que la consécration épiscopale de Deusdedit fut précédé d'une élection sur laquelle il ne fournit aucun détail (2). Ces cas exceptés, l'évêque consécrateur fait aussi la nomination épiscopale.

Nous rencontrons à cette époque d'autres exemples du même procédé. Mais les princes ne tardent pas à intervenir. En 664, quand le prêtre Wilfrid vint demander la consécration épiscopale à l'évêque de Paris Agilbert, il était, au dire de Bède, envoyé par le roi Aelfrid. Et Ceadda qui, pendant l'absence de Wilfrid, devint évêque de la Northumbrie, reçut sa mission du roi (3). En 667 les deux rois de Kent et de Northumbrie nommèrent le prêtre Wigard, archevêque de Cantorbéry et l'envoyèrent à Rome pour y être consacré par le pape Vitalien ; mais Wigard étant mort au cours de son voyage, le pape choisit lui-même le moine grec Théodore, le consacra (668) et l'envoya à Cantorbéry (4). Pendant son pontificat qui dura vingt-deux ans († 690) Théodore établit des diocèses et nomma des évêques (5), Les rois, qui lui laissèrent d'abord pleine liberté d'action, ne gardèrent pas longtemps

(1) Bède, II, 9.
(2) Bède, III, 20.
(3) Bède, *Hist.* III, 28 ; V, 20.
(4) Bède, III, 29.
(5) Bède, IV, 12.

Digitized by Google

leur attitude réservée. Les évêques essayèrent de les arrêter ; et ils purent un instant se croire sûrs du succès, car au concile de Bécanceld (694) le roi de Kent, Withred s'engagea à respecter la liberté des élections (1). Mais de cette promesse les autres rois n'eurent aucun souci. Dès l'an 705 nous voyons le roi de Northumbrie Aelfrid ériger Ripon en évêché. En 796 Offa divise en deux le diocèse de Cantorbéry. En 941 Odon est placé sur le siège de Cantorbéry par le roi Edmond. En 956 le roi Edred offre l'évêché de Crediton à Dunstan qui refuse mais fait nommer à sa place Elfwold. En 960 le même Dunstan est placé par le roi Edgar sur le siège de Cantorbéry. Canut († 1035) prend ses évêques parmi les clercs de son palais. Ses fils Harold I et Hartacnut vendent les évêchés. En 1050 Edouard nomme archevêque de Cantorbéry son conseiller Robert ; mais le comte Godwine chasse Robert et met à sa place Stigand qui s'empare du pallium de Robert. Le successeur d'Edouard, Harold II suit la tradition de ses prédécesseurs. En somme l'Angleterre nous offre le même spectacle que le continent.

En Espagne le concile de Barcelone de 599 (ca. 3) interdit de donner la consécration épiscopale aux laïcs même lorsqu'ils sont nommés par le roi. D'où nous sommes autorisés à déduire que Reccarède nommait lui-même au moins de temps en temps, les évêques, et qu'il lui arrivait parfois de nommer des laïques. On voit aussi que le concile laisse le roi pourvoir au recrutement de l'épiscopat et lui interdit seulement de porter son choix sur des hommes étrangers à l'état ecclésiastique.

Le concile de Tolède de 633 (canon 33) constate que l'épiscopat est souvent l'objet d'un trafic et que, même quand il n'est pas obtenu à prix d'argent, il est parfois conféré à des indignes. Pour remédier à ces maux il décide que toute consécration épiscopales sera à l'avenir précédée d'une élection régulière (3). Mais

(1) Mansi XII, 87.

(2) Mansi, X, 482 ; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, II, 2, 15.

(3) Mansi X, 612.

Digitized by Google

ce règlement est si peu appliqué que, cinquante ans plus tard, il est ignoré par ceux-là même qui ont mission de faire respecter la loi. Le concile de Tolède de 681 se trouve en face de l'état de choses suivant : quand un évêque est mort le roi nomme son successeur et notifie son choix aux évêques de la province qui consacrent l'élu du roi. Le concile estime que ce système prolonge trop longtemps la vacance des sièges épiscopaux. Il estime donc qu'une réforme s'impose (1). Et voici la réforme qu'il imagine (canon 6) : désormais l'évêque nommé par le roi sera consacré par l'évêque de Tolède de manière à pouvoir sans délai rallier son poste.

Résumons. Au onzième siècle les évêchés sont fréquemment et dans tous les pays l'objet d'un trafic. On les achète comme on achète aujourd'hui un fonds de commerce, une étude de notaire. Partout aussi les évêques sont nommés par les princes, et les élections, — que l'on maintient ordinairement — ne sont que de vains simulacres. Enfin la nomination royale est suivie d'un serment de fidélité que le prince exige, que l'évêque prête. Et, à partir de la fin du neuvième siècle, ce serment, en France et surtout en Allemagne, s'incarne dans le rite de l'investiture par la crosse, ou par la crosse et l'anneau. Le trafic des évêchés a été, dès la fin du sixième siècle, condamné par le pape Grégoire, il a été depuis lors condamné par plusieurs conciles. Malgré les anathèmes dont il a été frappé cet abus s'est maintenu. Pourtant l'empereur Henri III l'a combattu avec une énergie qui lui a valu la reconnaissance de Pierre Damien, de Humbert et de Grégoire VII. Henri III tenait à nommer ses évêques. Son zèle contre la simonie — c'est le nom que le droit canon donné au trafic des évêchés — prouve que ce mal n'est pas inhérent au système de la nomination royale. Il n'en est pas non plus le monopole ; car nombreuses sont les élections dans lesquelles l'argent a eu le dernier mot. En somme la simonie qui, depuis de longs siècles, vicie le recrutement de l'épiscopat, pourrait sans

(1) Mansi XI, 1023.

Digitized by Google

trop de peine être extirpée. Ce qui paraît inébranlablement établi, c'est le système de la nomination royale avec le serment de fidélité et l'investiture qui l'accompagnent. Les évêchés ont été, en effet, dotés par la générosité des fidèles et des princes de vastes domaines qui confèrent à leurs détenteurs une puissance politique considérable. Les évêques sont de véritables princes ecclésiastiques qui peuvent à leur gré, soutenir le trône ou l'ébranler — on l'a bien vu sous le règne de Louis le Débonnaire. Le roi, sous peine de se suicider, ne peut se désintéresser du recrutement de l'épiscopat. L'instinct de la conservation l'oblige à surveiller l'accès de l'épiscopat, à ne laisser passer que des hommes fidèles, à prendre contre des défaillances ou des trahisons éventuelles les garanties les plus fortes lesquelles sont, à cette époque, le serment de fidélité et l'investiture. Bref la nomination des évêques par le roi, avec le serment et l'investiture qui la complètent, est une nécessité sociale (1).

II. — De Grégoire VII a la fin du moyen age.

C'est à cette nécessité que s'attaque Grégoire VII, que s'attaquent les moines devenus tout-puissants dans l'Eglise. Car Grégoire n'est pas seul. Il a des compagnons qui marchent à ses côtés et le soutiennent par la parole ou par la plume. Il a même des précurseurs qui lui préparent la vie. Il appartient à un parti qui, par ses lointaines origines, se rattache aux moines du neuvième siècle et à Wala leur chef, et qui, après un long sommeil, s'est réveillé sous l'influence de Cluny. Il incarne, au onzième siècle, l'esprit de Cluny. Pourtant il n'en est pas, même à cette époque, la première manifestation. En 1046 le moine Halinard promu à l'archevêché de Lyon, a refusé de prêter au roi le serment (2). En 1049 le pape Léon IX, qui était mené par les

(1) Hinschius II. 544; Imhart, 109.

(2) Imbart, 374; voir la lettre d'Halinard au pape Jean XIX, Migne CXLI, 1157.

Digitized by Google

moines, a, dans le concile de Reims, (canon I) porté un décret en faveur des élections épiscopales (1). En 1058 le cardinal Humbert, ancien moine, a publié un livre violent contre les investitures (2). Quant à la simonie, contre laquelle les moines Gerbert et Abbon (3) avaient jadis protesté, elle a été condamnée par Léon IX à diverses reprises. Mais c'est Grégoire VII qui a livré la bataille décisive. Sans lui les apôtres de la liberté ecclésiastique se seraient consumés en de stériles récriminations. L'histoire a donc raison de considérer Grégoire comme l'unique artisan de la querelle des investitures. Voyons-le à l'œuvre.

Son action commence à se faire sentir sous les pontificats de Nicolas II et d'Alexandre II qui ne sont que les exécuteurs de ses volontés. Alors paraissent deux décrets du concile romain de 1059 : l'un destiné à soustraire l'élection du pape à l'influence de la cour d'Allemagne et de la noblesse romaine ; l'autre, (canon 6) qui, en termes volontairement imprécis, dénie aux laïques le droit de disposer des églises (4). Puis arrivent les conciles français de Vienne et de Tours (1060), présidés par un légat pontifical qui font un pas en avant et précisent la législation du concile de Rome mais réservent leurs menaces pour les ecclésiastiques et s'abstiennent prudemment de les étendre aux laïques. Puis viennent les deux affaires de Milan : celle de 1060 où l'archevêque Gui, après une lutte malheureuse contre la curie romaine, capitule et reçoit du pape Nicolas II l'investiture ; celle de 1068 où la curie romaine excommunie l'archevêque Godfroy nommé par la cour d'Allemagne (5). Quelques-unes de ces mesures sont nettes mais localisées, d'autres ont une

(1) Mansi, XIX, 741, Hefele IV, 7-31.

(2) *Adversus Simoniacos* dans *M. G. Libelli de lite* I, 100-253 ; voir C. Mirbt, *Die Publizistik im zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894, p. 463-468.

(3) Imbart 370-373.

(4) Mansi, XIX, 898, Hinschius, II, 543 ; Mirbt, 475, Toutefois l'influence d'Hildebrand semble avoir été considérable dès le pontificat de Léon IX et c'est probablement à elles que l'on doit attribuer le décret du concile de Reims.

(5) Mirbt 475, 476 ; Hauck III, 697 ; Delarc, *Saint Grégoire VII et la réforme de l'Eglise au XI^e siècle*, II, 210.

Digitized by Google

portée générale mais sont enveloppées dans des formules ambigues : toutes veulent émouvoir l'opinion publique, la préparer, mais en même temps éviter les cataclysmes. Hildebrand essaie ses forces.

Pendant les deux premières années de son pontificat Grégoire observe la même attitude faite de brutalité et de prudence. Il pousse des pointes vigoureuses, notamment contre le roi de France, Philippe, prince faible dont il n'a rien à craindre et qu'il outrage copieusement ; mais il a soin de ne pas s'engager à fond. Il fait même parfois d'importantes concessions, par exemple quand il autorise Anselme de Lucques à recevoir du roi Henri IV l'investiture avant la consécration épiscopale (1). Enfin, dans le concile romain de février 1075, il se démasque, il prononce contre les investitures laïques une condamnation qu'il renouvelle dans les conciles de 1078 et qui reçoit sa forme dernière dans ce décret du concile de 1080 : « Si quelqu'un reçoit un évêché ou une abbaye de la main laïque, il ne devra en aucune façon, être compté au nombre des évêques ou des abbés. Nous le déclarons en outre exclu de la grâce de saint Pierre et exclu de l'Eglise... La même peine atteindra tout empereur, roi, duc, marquis, comte, tout dignitaire laïc, toute personne qui se permettra de donner l'investiture d'un évêché ou d'une autre dignité ecclésiastique... » (2).

Arrêtons-nous ici. Quelle est au juste la pensée de Grégoire ? Que veut-il ? Où va-t-il ? Il répond à cette question dans ses conciles. Il y répond aussi dans ses lettres. Les conciles nous donnent les déclarations officielles. Les lettres nous mettent en présence des faits. Interrogeons l'une après l'autre ces deux sources de renseignements.

Dans les conciles Grégoire promulgue deux lois : l'une qui condamne l'investiture laïque, l'autre qui à l'investiture laïque substitue l'élection. Et d'abord il condamne l'investiture laïque.

(1) Jaffé 4792, 4807, 4808, 4855 ; Mirbt 491. Grégoire a, dès le début, des idées bien arrêtées, mais il les réalise progressivement.

(2) Mirbt 492, 497.

Digitized by Google

Non pas tel mode d'investiture, mais l'investiture elle-même. Ce qu'il défend aux laïcs, ce n'est pas seulement de remettre à l'évêque la crosse et l'anneau, c'est de lui donner l'évêché. L'interdiction porte sur ce que le concile de Poitiers de 1078 appelle le don de l'évêché : *donum episcopatus*. D'ailleurs le décret du concile romain de 1080, qui vient de passer sous nos yeux, est par lui-même assez clair. Il condamne quiconque « reçoit un évêché » d'une main laïque. Grégoire défend donc aux laïcs de donner aux évêques la juridiction sur les âmes. Son interdiction s'arrête-t-elle là ? Non. Elle va plus loin. Elle atteint les biens temporels annexés à la fonction. La distinction du temporel et du spirituel sera faite plus tard. Les contemporains de Grégoire n'en ont pas l'idée ; Grégoire lui-même l'ignore. Il déclare aux laïcs que les églises leur échappent totalement, qu'ils n'ont sur elles aucun droit de propriété, et qu'ils ne peuvent, par conséquent, faire, à leur égard, acte de propriétaires. Pour donner plus de poids à sa mesure, il la présente comme l'écho des règlements portés par les Pères.

En même temps qu'il soustrait aux laïques les évêchés, Grégoire leur arrache la nomination des évêques. Il décrète que tous les évêques seront désormais élus par le clergé et le peuple. Pour obvier aux abus dont trop souvent les élections ont eu à souffrir par le passé, il décide que l'assemblée électorale sera présidée par un délégué du métropolitain qui aura sur elle un droit de contrôle. Au surplus il prévient les électeurs que, s'ils font de mauvais choix, leurs suffrages seront annulés et que le droit d'élection sera alors dévolué au métropolitain. En somme il prescrit des élections qu'il soumet au contrôle du métropolitain, et il réserve, en cas d'abus, un droit de dévolution à ce même métropolitain. S'il s'en tenait là, s'il n'allait pas plus loin il ne serait que le restaurateur de l'ancien droit.

Mais s'enferme-t-il dans ces prescriptions ? C'est le moment d'étudier de près sa législation. Voici le sixième canon du concile romain de 1080 : (1) « Quand, à la mort de l'évêque d'une

(1) Mansi, XX, 531.

Digitized by Google

église, on doit lui donner un successeur conformément aux canons, le clergé et le peuple, réunis par les soins du visiteur envoyé par le siège apostolique ou par le métropolitain,... éliront un pasteur selon le cœur de Dieu avec le consentement du siège apostolique ou du métropolitain. Si, cédant à quelque motif coupable, ils se permettent d'agir autrement, l'élection sera frappée de nullité et les électeurs perdront le droit de procéder à un nouveau choix. Ce droit sera alors dévolué au siège apostolique ou au métropolitain. » Remarquons cette mention du siège apostolique qui se présente trois fois et qui, à chaque fois, précède la mention du métropolitain. C'est le pape qui, par l'intermédiaire de son délégué, doit régulièrement présider, contrôler, et confirmer les élections épiscopales ; c'est lui qui, en cas d'abus, possède le droit de dévolution. Le métropolitain n'intervient qu'à défaut du pape ; il est rejeté au second plan. Dans sa législation, Grégoire, qui semble vouloir restaurer l'ancien droit, travaille au contraire, à établir un droit nouveau. La tradition dont il se réclame est un paravent qui lui sert à masquer ses innovations.

Interrogeons maintenant ses actes. En 1076 — quatre ans avant le décret de 1080 — il annule l'élection de l'évêque de Dol, Gilduin et, séance tenante, au nom du droit de dévolution qui ne sera promulgué que dans quatre ans, il nomme à la place de Gilduin Ives, abbé de Saint-Melaine de Rennes. En 1078 l'élection de Wigold d'Augsbourg se fait sous le contrôle du légat romain. En 1080 les Rémois reçoivent du pape l'ordre de procéder à l'élection de leur archevêque sous le contrôle de son légat Hugues de Die. La même année l'évêque de Padoue est envoyé, en qualité de légat pontifical à Constance avec mission de présider une élection épiscopale. Quatre ans plus tard (1804) l'évêque d'Ostie, Otton, va dans la même ville remplir la même mission. En 1080 Hugues de Cluny est informé qu'aucune élection épiscopale ne devra être faite en Espagne sans l'assentiment du légat pontifical. En 1081 le roi de Castille reçoit un avertissement semblable ; il est même prévenu qu'on pourra lui donner pour

Digitized by Google

évêques des étrangers (1). On le voit, Grégoire a, dans la pratique, largement appliqué sa législation sur les élections.

Il l'a même dépassée. Que voyons-nous, en effet? En 1073 — à une époque où Hildebrand, simple cardinal, est déjà le maître de l'Eglise — le trésorier de l'église de Langres, Hugues, se trouvant de passage dans la ville de Die, est abordé par le légat pontifical Gérald d'Ostie qui lui dit : « Tu viens à propos, avec l'aide de Dieu, nous allons te prendre pour évêque de cette église ».

Après un simulacre d'élection, Hugues est institué évêque de Die et, en 1074, il reçoit à Rome de Grégoire, devenu pape, la consécration épiscopale (2). Le même Hugues devient, peu après, légat pontifical. Comme tel il nomme Gebouin, archevêque de Lyon (1077) ; nomination qui est faite dans une séance du concile d'Autun mais qui est l'œuvre du légat appuyé par le duc de Bourgogne (3). En 1080 le légat romain nomme, après un simulacre d'élection, Richard, archevêque de Ravenne ; et le pape sait si bien ce qu'a été l'élection qu'il félicite les Ravennates d'avoir reçu de l'église romaine leur pasteur (4). La même année l'archevêque de Narbonne, Dalmatius, est nommé par Rome. En 1082 le légat Hugues reçoit du pape l'ordre de procéder à l'élection d'un archevêque de Lyon et, en cas de pénurie de candidats capables, de se mettre lui-même à la tête de cette église. En exécution de cet ordre Hugues devient archevêque de Lyon (5). Aux termes du décret conciliaire de 1080 le siège apostolique ne doit se substituer aux électeurs que dans des cas exceptionnels ; en pratique Grégoire nomme lui-même les évêques toutes les fois

(1) Imbart, 419; Mirbt 500 ; Delarc III, 427, Bernold, *Pro Gebhardo*, 7 Migne 148, 1242 ; *Registrum* VIII, 2 ; VIII, 19 ; X, 2.

(2) Berthold, *Annales*, 1078, Migne CXLVII, 409.

(3) Lettre de Hugues à Grégoire, Migne CXLVIII, 744. Il avoue avoir fait l'élection « contra oblatrantes haereticos ». On connait le nom de l'élu par Hugues de Flavigny ; Delarc, III, 347.

(4) *Registr.* VIII, 13 et 14.

(5) Imbart, 420 ; Mirbt, 499.

Digitized by Google

qu'il le peut. Il conserve, il est vrai, un simulacre d'élection, mais les princes, eux aussi, respectaient cette formalité.

Voilà pour les élections. Voici maintenant des faits d'un autre genre. Les archevêques, depuis le neuvième siècle, avaient l'obligation de demander le pallium à Rome ; obligation qu'ils négligeaient généralement de remplir. Depuis le pontificat de Nicolas II l'archevêque qui néglige de se procurer le pallium perd ses pouvoirs ; et, pour l'obtenir, il doit, sauf des cas exceptionnels, aller lui-même le chercher à Rome. Les archevêques sont donc tous obligés — dans les trois mois qui suivent leur consécration — de se présenter devant le pape (1). Celui-ci profite de l'occasion pour leur imposer un serment dont le cardinal Deusdedit nous a conservé la formule : (2) « Désormais je serai fidèle à saint Pierre, à la sainte église romaine, à mon seigneur le pape... et à ses successeurs... je les aiderai, dans la mesure de mon pouvoir, à conserver et à défendre le pontificat romain et les propriétés royales de saint Pierre... Quand je serai convoqué à un concile je m'y rendrai à moins d'empêchement canonique... ». Dès 1073, c'est-à-dire sous le pontificat d'Alexandre II, Guibert de Ravenne prononce ce serment presque identique au serment de vassalité prononcé par Robert Guiscard. En 1079 l'archevêque d'Aquilée, Henri, reçoit du pape la crosse et l'anneau après avoir pris les mêmes engagements et avoir, en outre, promis de secourir, en cas de besoin, l'église romaine « par les armes ». Et l'on se rappelle que, dès 1060, Gui de Milan a reçu de Nicolas II l'investiture (3).

Voilà les faits. Ils complètent et éclairent la législation conciliaire. Dans ses conciles Grégoire condamne l'investiture laïque sans expliquer ce qu'il compte mettre à la place ; il ne dit pas ce que deviendront les évêques qu'il soustrait à l'autorité des princes. Dans son administration, aux princes dépossédés il substitue

(1) Hinschius II, 28, Imbart 490; Mirbt 482. Voir la lettre de Jean VIII dans CXXVI, 778.

(2) Hinschius III, 201-202.

(3) Hinschius II, 545 ; Hauck III, 764, 697 ; Delarc II, 524.

Digitized by Google

la papauté à laquelle il donne un droit de suzeraineté sur les archevêques. Dans ses conciles il combat pour ce qu'il appelle « la liberté de l'Eglise » ; il travaille à rendre les évêques libres. Dans son administration il soumet à sa domination les archevêques qu'il vient d'arracher au joug des princes. Dans ses conciles il cache son plan de campagne que son administration seule nous fait connaître. Cet apôtre de la liberté est simplement un autocrate qui veut avoir l'épiscopat dans sa main (1).

Grégoire meurt en 1085. A cette date, où en est son programme, ce programme à double face qui soulevait l'Eglise contre les princes pour la mettre sous la tutelle de la papauté ? L'Allemagne, qui attire tout d'abord nos regards, nous montre Henri IV brisé pour s'être permis de résister au pape ; elle nous montre l'anticésar Rodolphe soumis à Grégoire et s'engageant par serment à observer la législation pontificale. Triomphe d'un jour ! Rodolphe meurt. Henri relève la tête ; il réussit à installer au Latran l'antipape Guibert. Quand Grégoire quitte cette terre l'Allemagne est fermée à son programme qui y avait, un instant, pris pied. C'est l'échec.

L'échec est plus profond encore en Angleterre qui, depuis 1066, est au pouvoir de Guillaume le Conquérant. Ce rusé Normand plein de déférence pour la législation romaine lorsqu'elle sert sa politique, la traite, dans le cas contraire, avec un dédain qui ne prend même pas la peine de se dissimuler. En 1070 il fait venir des légats pontificaux et leur donne pleins pouvoirs pour examiner la situation canonique du clergé. Les délégués du pape tiennent un concile à Winchester (2). Là ils font une enquête sévère sur la manière dont évêques et abbés sont entrés en charges, constatent que plusieurs ont été élus irrégulièrement, et prononcent contre eux la peine de déposition. Guillaume s'empresse d'exécuter leurs sentences qui le débarrassent du clergé saxon. Mais son respect pour les décrets pontificaux s'arrête là. Il défend

(1) Mirbt 499, 501, 537, 539.
(2) Mansi XIX, 1080 ; XX, 4 ; Delarc, II, 454

Digitized by Google

à ses évêques d'aller à Rome ; il fait lui-même les nominations épiscopales tant en Angleterre qu'en Normandie. Quant à la question des investitures il affecte de l'ignorer. En 1080 il rassemble à Lillebonne un concile qui ne fait aucune mention des investitures. En 1081 il défend aux évêques normands de se rendre à un concile où le légat pontifical, Hugues, se propose de promulguer les décrets du concile romain. Furieux, Hugues surprend les évêques ; de son côté un autre représentant du pape, Teuzon, se permet de blâmer Guillaume. Mais Grégoire modère ces excès de zèle. Il veut que l'on ménage Guillaume, il le ménage lui-même ; et, quand il lui écrit, il a toujours soin d'être aimable (1). Il décharge son mécontentement sur l'archevêque de Cantorbéry, Lanfranc. En 1079 il lui écrit : « Ta fraternité ne s'est pas préoccupée de venir nous voir depuis le jour où, malgré notre indignité, nous avons dû nous incliner sous le joug sacerdotal du pontificat suprême... Cet oubli nous a été très sensible. » Deux ans plus tard nouvelles plaintes accompagnées de menaces : « Nous t'ordonnons au nom de l'autorité apostolique de venir dans un délai de quatre mois... passé lequel, si tu n'es pas venu, toutes les fonctions épiscopales te seront interdites » (2). Vaines paroles. A cette date Henri IV à qui la fortune recommence à sourire, est en Italie avec son pape Guibert qu'il s'apprête à introniser au Latran. Et Lanfranc, qui croit voir dans la victoire du roi allemand le doigt de Dieu, incline — sans toutefois prendre une décision ferme — à considérer Guibert comme le vrai pape (3).

Tournons-nous maintenant du côté de la France. Le légat pontifical, Hugues de Die, convoque à la porte de ce pays les deux conciles d'Autun (1077) et de Lyon (1080). Il en célèbre même un en France à Poitiers. Là il légifère sur la liberté des élections, sur les investitures ; il dépose des archevêques et des évêques ;

(1) *Registr.* VII, 1; IX, 5; VII, 23; VII, 25. Grégoire dit (VII, 25) que Guillame est la perle des princes « gemma principum ».

(2) Registr. VI, 81, 30; IX, 20.

(3) Lanfranc, *ep.* 59, Migne CL, 548.

Digitized by Google

il désorganise l'église de France. Le faible et indolent Philippe Ier, qui a essayé de préserver son royaume de l'agitation pontificale, n'a pas réussi. On pourrait penser que la France accepte les prétentions de Grégoire. Il n'en est rien. Un fait suffira à nous édifier sur ce point : en 1090 Ives de Chartres reçoit de Philippe l'investiture par la crosse et l'anneau, et il reçoit cette investiture avant la consécration épiscopale (1). En France, comme en Allemagne, comme en Angleterre, Grégoire est vaincu.

Mais avant de mourir Grégoire a soufflé sur la papauté un esprit nouveau, un esprit de domination et de combat : il l'a transformée. Les papes qui le suivent continuent la lutte. Les élections épiscopales entrent dans une nouvelle phase où, pendant quelque temps encore, elles vont traîner avec elles le problème des investitures. Disons d'abord ce qui advient de ces dernières ; nous parlerons ensuite des élections proprement dites.

Comme il fallait s'y attendre la tempête soulevée par Grégoire a franchi les limites du monde politique et a pénétré dans le sanctuaire de la théologie. Les docteurs dissertent sur le problème des investitures. Ils présentent des solutions divergentes. Trois partis se dessinent parmi eux. D'un côté sont les amis de l'empereur Henri. Ceux-ci justifient les investitures par la coutume des empereurs chrétiens, par l'exemple des Maccabées, par la conduite des rois d'Israël ; d'ailleurs ils expliquent avec Gui de Ferrare que l'onction fait sortir les empereurs du rang des laïques, et les met au-dessus des prêtres (2). Du côté opposé les amis de Grégoire dénoncent dans l'investiture laïque les crimes de simonie, de sacrilège et d'hérésie. Geoffroy de Vendôme écrit : « L'investiture dont nous parlons est un sacrement, c'est-à-dire un signe sacré qui sépare le prince de l'Eglise, l'évêque, des autres hommes... l'anneau et la crosse, quand ils sont donnés par ceux qui doivent les donner, sont des sacrements de l'Eglise, comme le sel

(1) Ives, *ep.* 8, Migne CLXII, 20 ; « cum virga pastorali a rege mihi intrusa », voir aussi *ep.* 22.

(2) Mirbt, 506.

Digitized by Google

et l'eau, l'huile et le chrême et quelques autres matières » (1). De ces prémisses l'auteur n'a pas de peine à déduire que le prince qui donne l'investiture par l'anneau et la crosse, usurpe une fonction strictement ecclésiastique, se rend coupable de sacrilège et commet une hérésie.

Entre ces deux partis extrêmes se forma un parti moyen qui se recrute surtout dans l'épiscopat français et dont le principal représentant est Ives de Chartres (2). Ives désire certes la suppression des investitures laïques ; mais il observe que cette question n'a rien à voir avec le dogme, qu'elle est d'ordre purement disciplinaire et que l'on doit en la traitant se garder de toute intransigeance. Selon lui le prince qui donne l'investiture ne prétend point conférer un don spirituel, mais seulement mettre l'évêque en possession des biens de son évêché, c'est-à-dire lui concéder ces biens. Il conclut : « Que cette concession se fasse par la main, par un signe de tête, par une parole, par le don de la crosse, qu'importe ! puisque les rois ne prétendent rien donner de spirituel. »

Pendant que les théoriciens discutent, la papauté reste aussi belliqueuse qu'au début de la guerre. Victor III condamne les investitures laïques au concile de Bénévent (1087). Urbain II les condamne dans les conciles de Melfi (1089), de Clermont (1095), de Tours (1096), de Nîmes (1096), de Bari (1098), de Saint-Pierre de Rome (1099). Nouvelles condamnations en 1100, dans le concile de Poitiers présidé par les légats de Pascal II ; en 1102, dans le concile de Latran présidé par Pascal ; en 1107, dans le concile de Troyes qui se tient sous la présidence du même pape ; en 1119 dans le concile de Reims, présidé par Calixte II. Et cette liste n'est pas complète. Les papes ne veulent rien abandonner des exigences de Grégoire VII, au contraire, ils les accen-

(1) *M. G. Libelli de lite*, II, 685 : « Investitura enim de qua loquimur sacramentum est. Imbart », 404 ; Mirbt, 529 ; A. Esmein, *La question des investitures dans les lettres d'Ives de Chartres* : Bibliothèque de l'école des Hautes études, Sciences religieuses, I, 152, Paris, 1889 ; Hinschius II, 554.

(2) Ives, ep. 60 et 236 ; Esmein, 166 ; Mirbt ; 513 ; Hinschius II, 553.

Digitized by Google

tuent. Dans les conciles de Clermont, de Saint-Pierre de Rome et de Latran, non contents de proscrire les investitures, ils interdisent l'hommage, ils défendent aux ecclésiastiques de mettre leurs mains qui consacrent l'eucharistie dans les mains souillées des laïques, d'être les hommes des laïques (1).

Sous l'empire de ces mesures agressives les hostilités étendirent leur rayon d'action. Jusqu'à la fin du onzième siècle le royaume de Guillaume les Conquérant ignorait qu'il existât une question des investitures. Le pieux et savant Anselme, nommé par Guillaume le Roux, archevêque de Cantorbéry (6 mars 1093), reçut l'investiture royale par la crosse ; ensuite il rendit hommage au roi, il fut fait « l'homme du roi » qui lui donna la saisine des biens de l'archevêché. Mais, en 1097, Anselme alla à Rome, se mit en contact avec Urbain II, s'imprégna des idées pontificales. Quand il rentra en Angleterre (1100), il refusa au nouveau roi, Henri Ier l'hommage-lige, il s'insurgea contre un usage que ses prédécesseurs avaient respecté, qu'il avait lui-même suivi sous le règne de Guillaume le Roux. La guerre des investitures pénétra en Angleterre (2).

Elle coûta à Anselme l'exil, au roi quatre ambassades chargées de négocier avec le pape ; mais l'apaisement se fit au bout de sept ans. Dans quelles conditions ? Le pape Pascal II, inflexible sur l'investiture par la crosse et l'anneau, céda sur la question de l'hommage-lige. Le roi, de son côté, renonça à donner l'investiture et se contenta du droit d'hommage que Rome lui reconnut. Le concile de Londres de 1107 enregistra l'arrangement (3). Le conflit se termina par une transaction.

Ce fut aussi une transaction qui mit fin au conflit allemand. Mais ici la lutte, qui avait commencé beaucoup plus tôt, ne fut

(1) Esmein, 157-175.

(2) Eadmer, *Historia Novorum*, I, III, Migne, CLIX, 372, 454 ; Hinschius II, 584, 585.

(3) Eadmer, IV, Migne CXLIX, 465, 466, 469 : « Nam papa... concesserat hominia quae Urbanus papa aeque ut invertituras interdixerat... », Stubbs, *Constitutional history of England*, III, 303.

Digitized by Google

close que beaucoup plus tard et elle eut un caractère plus tragique. Il serait trop long de raconter ici les événements de 1111, la cérémonie du couronnement de Henri V à Saint-Pierre de Rome, les causes pour lesquelles elle fut interrompue, la captivité de Pascal II, sa capitulation. Disons simplement que cette concession laissa un émoi considérable. Le parti grégorien cria à l'hérésie. Le concile de Vienne rassemblé par l'archevêque de cette ville Gui, — plus tard pape sous le nom de Calixte II — fit une déclaration dans ce sens et écrivit à Pascal une lettre menaçante (1112). Mais déjà ce malheureux pape avait fait amende honorable dans le concile de Latran (1112). Pendant quelques années les thèses de Grégoire VII et d'Urbain II furent imposées dans toute leur rigueur à l'empereur qui les rejeta toujours avec dédain. Enfin en 1122 Calixte II et Henri V signèrent le concordat de Worms sur les bases suivantes : L'empereur renonça à donner l'investiture par l'anneau et la crosse, mais il fut autorisé par le pape à donner l'investiture par le sceptre et à la donner — sauf en Italie et en Bourgogne — avant la consécration. On retrouve ici, sous des formules différentes, la distinction faite au concile de Londres entre l'investiture et l'hommage-lige. Le prince ne remet plus à ses évêques la crosse et l'anneau, mais il leur donne le temporel de l'évêché et leur impose un lien de vassalité (1).

Le même état de choses, à quelques nuances près, s'établit en France, mais insensiblement et sans convention. En 1090, on l'a déjà dit, Ives de Chartres, reçut de Philippe Ier l'investiture par la crosse et l'anneau ; et, en dépit des anathèmes lancés par Grégoire VII contre ceux qui se rendaient coupables de ce crime, il demanda la consécration épiscopale au pape Urbain II qui la lui donna. Cinq ans plus tard (1096). Le même Ives se disposait à consacrer l'archevêque de Sens, Daimbert. Réprimandé à ce sujet par le légat pontifical Hugues de Lyon qui observa que ce Daimbert ayant reçu du roi l'investiture s'était rendu indigne de

(1) Esmein, 155-173 ; Hefele V, 316 et 363, Hinschius II, 555.

Digitized by Google

la consécration épiscopale, il fit la réponse que l'on connaît, il dit que l'investiture, même donnée par la crosse et l'anneau, est une chose indifférente en soi. Il fut d'ailleurs bientôt informé que son langage avait blessé le pape ; et, désormais, il parla de l'investiture avec moins de légèreté. Mais il continua à voir dans les condamnations dont elle avait été frappée des mesures purement disciplinaires que l'on pouvait légitimement enfreindre quand l'obéissance devait avoir des conséquences fâcheuses. Appuyé sur ce principe il autorisa en 1108 Raoul le Vert nommé archevêque de Reims à prêter le serment de vassalité au roi Louis le Gros qui l'exigeait (1).

Donc le roi français, on le sait par Ives, imposait à ses évêques un serment de vassalité. Ce serment devait lui être prêté au moment où il remettait les biens annexés à l'évêché, ce qu'on appellera plus tard le temporel, ce qu'on appelait déjà les régales. Car le roi prétendait avoir sur ces biens un droit de haut domaine. Il s'en emparait quand l'évêque mourait, et c'est lui qui en donnait possession au successeur. De quelle manière, ou si l'on veut, par quel cérémonial se faisait cette concession ? En 1119 Guillaume de Châlons affirma à l'empereur allemand Henri V que le roi de France ne lui avait point remis la crosse et l'anneau. Ce rite n'était donc plus en usage vers 1115. Les détails que nous avons sur l'affaire de Raoul le Vert nous autorisent à conjecturer que, déjà en 1108, il était aboli. Toutefois les précisions sont ici impossibles. Disons simplement que Ives de Chartres a été l'un des derniers évêques français à recevoir l'investiture par la crosse et l'anneau. Entre 1100 et 1120 l'investiture disparaît. Ou plutôt elle se maintint, mais sous un autre mode ; elle se transforma. Le roi investit ses évêques des régales des évêchés en leur imposant un serment de vassalité. Pendant quelque temps cette investiture précéda la consécration épiscopale ; mais au cours du douzième siècle, elle changea de place et suivit la consécration. Philippe-Auguste, dans son ordonnance de 1190, dit que l'évêque

(1) Ives, *ep.* 2, 60, 190.

Digitized by Google

recevra la main levée de la régale après qu'il aura été consacré. De plus le serment prêté par l'évêque perdit de bonne heure son caractère féodal et devint un simple serment de fidélité (1).

Voyons maintenant ce que devint l'élection.

Elle reprit sa place d'autrefois si l'on en juge par ce canon du concile de Latran de 1123 : « Nul ne doit consacrer un évêque qui n'a pas été canoniquement élu ». Mais ce canon lui-même a-t-il été observé ? L'histoire seule a qualité pour répondre à cette question. C'est elle qu'il faut interroger.

Le premier spectacle que l'histoire nous présente est celui-ci : la composition du corps électoral subit, au cours du douzième siècle, une transformation profonde (2). Il élimine la majorité de ses membres, il n'en conserve qu'une minorité infime, il se réduit. Et voici en quoi consiste la réduction : le corps électoral comprenait jadis « le clergé et le peuple » ; peu à peu le peuple est écarté de l'élection, la plus grande partie du clergé elle-même en est écartée, le corps électoral ne se compose plus que du chapitre, — sauf en Angleterre où, dans la plupart des églises, l'élection, à la fin du douzième siècle, est entre les mains des moines. Cette transformation n'est pas l'œuvre de Grégoire VII qui voulait, au contraire, que le peuple prît part aux élections épiscopales. Elle s'accomplit lentement, progressivement. Le clergé, tout en laissant le peuple assister à l'élection, ne lui maintint que le droit d'approuver, de confirmer : il réduisit le rôle des laïques. Ces derniers se désintéressèrent des élections qui se faisaient en dehors d'eux. Un procédé analogue permit l'élimination des prêtres confinés dans des postes inférieurs ou étrangers à la cité épiscopale. Il ne fut pas aussi aisé d'écarter les moines qui défendirent leurs droits traditionnels tantôt par la force, tantôt par la diplomatie. Ils firent appel au peuple et le peuple vint à leur aide. Ils firent appel à Rome et Rome les appuya notamment dans le concile de Latran de 1139 qui défendit aux chanoines

(1) Esmein 175 ; Imbart 448 ; Hinschius II, 581.
(2) Imbart 513-533.

Digitized by Google

de procéder à une élection sans le concours des « hommes religieux ». Ce fut en vain. Depuis le milieu du douzième siècle les chapitres — sauf en Angleterre — firent seuls les élections épiscopales, et ce qui n'était d'abord qu'un empiètement devint un droit reconnu par les papes.

Nous connaissons le corps électoral. Voyons-le dans l'exercice de ses fonctions. Chanoines et moines s'efforcèrent de conduire l'affaire des élections avec une entière indépendance. Mais ils furent considérablement gênés tantôt par le prince, tantôt par le pape, tantôt par les deux à la fois. Et l'histoire des élections épiscopales après Grégoire VII est à peine autre chose que l'exposé des diverses tactiques employées par les rois et les papes pour étouffer les élections.

Jusqu'au milieu du treizième siècle les papes, sans être inactifs, restèrent au second plan. Ce furent surtout les princes qui, avec des succès divers, travaillèrent à dominer la situation.

En Angleterre leur succès fut complet. Le roi anglais nommait ses évêques, et l'élection était une simple formalité qui suivait la nomination royale. Anselme fut nommé à l'archevêché de Cantorbéry par Guillaume le Roux (1093). Thomas Becket reçut le même siège de Henri II (1162). Richard Ier donna l'archevêché d'York à son frère bâtard Geoffroy (1189). En 1243 Henri III nomma à Cantorbéry Boniface oncle de la reine. Les électeurs sont réduits à enregistrer le fait accompli. Ils rêvent un autre rôle et parfois même ils l'exercent. Par exemple en 1191, quand les moines de Cantorbéry refusent d'agréer le candidat de Richard Ier; en 1205, quand les mêmes moines élisent un archevêque à l'insu de Jean-sans-Terre et l'envoient secrètement à Rome chercher la confirmation pontificale. Mais ces tentatives d'indépendance sont rares. Au surplus elles échouent. De cet échec nous recueillons, vers 1240, un éloquent aveu sous la plume de l'archevêque de Cantorbéry, Edmond, qui demande au pape Grégoire IX de protéger contre le roi la liberté des élections.

En Allemagne et en France les élections eurent vis-à-vis du pouvoir civil, un rôle moins humilié qu'en Angleterre. Néan-

Digitized by Google

moins elles furent loin de jouir de l'indépendance. D'abord elles n'eurent lieu qu'avec la permission du prince. Les électeurs français ne purent se rassembler qu'après avoir reçu du roi « l'autorisation d'élire ! » (1). En Allemagne la sujétion fut encore plus grande. Là le choix d'un nouvel évêque doit être fait en présence de l'empereur ou d'un délégué impérial : ainsi le voulait le concordat de Worms. Dans ces conditions l'élection devait fatalement être influencée par la volonté du prince. C'est ce qui eut lieu généralement : les électeurs se trouvaient en présence d'un candidat officiel que, bon gré mal gré, ils acceptaient. D'ailleurs ils ne gagnaient rien à braver l'autorité ; car le prince pouvait toujours, par le refus de l'investiture, annuler pratiquement une élection qui lui déplaisait (2).

Parallèlement à l'action royale se déroula l'action pontificale. Action progressive et variée dans ses formes. Etudions-la.

Pendant tout le douzième siècle les papes ne songèrent pas à imiter la manière hardie de Grégoire VII, leur rôle se borna à examiner et à juger les élections déférées à leur tribunal. Rôle modeste, si on le considère du point de vue de la théorie, puisqu'il consistait seulement à écarter les sujets indignes ou incapables. Mais rôle laborieux, car nombreuses furent les élections irrégulières ; plus nombreuses encore celles qui furent contestées parce qu'elles lésaient les intérêts d'une coterie. Ajoutons que cette intervention, théoriquement modeste avait en pratique une importance considérable. Arbitre suprême des élections le pape, par sa sentence, mettait fin aux conflits. Le candidat pour lequel il se prononçait était « confirmé », c'est-à-dire assuré de la possession de « l'évêché, garanti contre toute attaque. Et cette confirmation était si précieuse que ceux-là même dont l'élection n'était pas contestée, prirent l'habitude d'aller la demander à Rome. Une élection non confirmée était toujours précaire, toujours susceptible d'être attaquée par des envieux. La confirmation

(1) Imbart 441-447.
(2) Hauck IV, 117, 146, 195, 276, 297.

Digitized by Google

pontificale lui garantissait la stabilité. Elle était une assurance contre le naufrage (1).

A partir du treizième siècle l'action électorale du saint siège revêtit un caractère nouveau. Jusque-là les papes s'étaient bornés à casser les élections irrégulières et à confirmer les choix irréprochables. Désormais ils ne craignirent pas de se substituer aux électeurs et de nommer eux-mêmes les évêques. L'auteur de cette évolution autoritaire est Innocent III (2). C'est ce pape qui, transformant en maximes juridiques les précédents audacieux posés par Grégoire VII, s'est arrogé le droit de faire des nominations épiscopales. Son intervention la plus célèbre en ce genre est celle par laquelle il régla l'affaire de Cantorbéry (3). En 1205 deux candidats au siège de cette église arrivèrent à Rome, l'un élu par les moines à l'insu du roi Jean-Sans-Terre, l'autre soutenu par ce prince. Innocent cassa les deux élections et imposa Etienne Langton (1207). Il n'exerça d'ailleurs son nouveau droit que rarement, avec beaucoup de discrétion. Et aussi avec une grande habileté. Il masqua, par exemple, la nomination d'Etienne Langton derrière un simulacre d'élection qu'il fit faire au Latran ; il se crut ensuite autorisé à dire qu'Etienne avait été canoniquement élu.

Comme il fallait s'y attendre l'arbre planté par Innocent III grandit, se développa, poussa des rameaux vigoureux ; surtout à partir d'Innocent IV. Tous les papes de la seconde moitié du treizième siècle nommèrent eux-mêmes en Allemagne, en Italie, en Sicile, en Angleterre, de nombreux évêques qu'ils choisirent principalement parmi les dominicains et les franciscains (4). Au cours de sa lutte avec Philippe le Bel Boniface VIII soumit à ce système la France qui, jusqu'à lui, avait été à peu près épargnée. Puis vint Clément V qui réserva à la nomination du saint siège

(1) Imbart, 482-499 ; W. Stubbs, III, 310.

(2) Hauck, IV, 728-730.

(3) Matthieu Paris, *Chronic-majora*, 1205, Luard II, 492; Hefele, V, 819.

(4) Hinschius, II, 574 ; III, 127, 129 ; Hauck, IV, 838; P. Viollet, ***Histoire des institutions politiques et administratives de la France***, **Paris, 1898, II, 330.**

Digitized by Google

tous les évêchés dont les titulaires mouraient en cour de Rome (1305). Puis vinrent Jean XXII, Benoît XII et Clément VI qui élargirent le principe posé par Clément V (1). Bref au milieu du quatorzième siècle les papes avaient mis la main sur un nombre considérable d'évêchés. Ils faisaient une concurrence redoutable aux chapitres et aux rois.

Cette concurrence s'exerça sans entraves sérieuses pendant tout le quatorzième siècle. Pourtant elle souleva de bonne heure en Angleterre de vifs mécontentements (2). Dès 1307 le parlement anglais fit entendre des plaintes qu'il renouvela en 1343, en 1351, en 1365, en 1376, en 1390. De ces plaintes dérivèrent le « statute of Carlisle » (1307) et le « statute of provisors » (1351) qui faisaient revivre le droit électoral. Mais les papes eurent bientôt fait de gagner les rois en donnant quelques évêchés à leurs favoris. Et, assurés de la protection royale, ils purent dédaigner l'opposition du parlement. Il faut attendre le grand schisme pour les voir reculer. Alors, la situation est changée. La papauté est faible, elle ne dispose plus que de vaines menaces. La loi du plus fort fait son œuvre : les rois mettent de nouveau la main sur les évêchés ; ils regagnent — lentement mais progressivement — le terrain qu'ils avaient perdu.

Les Français et les Allemands mirent, eux aussi, à profit la crise du grand schisme pour se soustraire aux empiètements de l'autorité pontificale. Les Allemands procédèrent avec modération. Ils n'interdirent pas totalement au pape de se réserver la nomination de certains évêchés, ils lui demandèrent de se renfermer dans les limites du droit que Jean XXII et Benoît XII avaient tracées. Martin V leur donna satisfaction et rédigea conformément à leurs désirs le *Concordat de Constance* (3) (1418). Les

(1) Raynaldi, 1303, 39 ; Hinschius III, 130; Stubbs III, 316-320 ; F. Rocquain, *La Papauté au moyen âge*, p. 215 ; C. Eubel, *zum päptlichen Reservations und Provisionswesen*: *Römische Quartalschrif*, t. VIII (1893), 173, 349.

(2) Stubbs, III, 321, 338, 340.

(3) B. Hübler, *Die Constanger Reformation und die Concordate von 1418*, Lepzig 1867, p. 115, 192, 205, 315.

Digitized by Google

Français furent plus radicaux. Dans les conciles nationaux de 1398 et de 1408 ils prononcèrent ce qu'on appelle « la soustraction d'obédience », ils refusèrent la soumission au pape français, à celui qui, à leurs yeux, était le vrai pape ; par voie de conséquence ils rétablirent dans toute sa vigueur le système des élections épiscopales contrôlées et confirmées par le métropolitain (1). Et quand, à Constance, le pape leur proposa un concordat analogue au concordat accepté par les Allemands, ils le refusèrent. Malheureusement les Anglais dominaient alors, sur une partie de la France. Le duc de Belfort, qui gouvernait au nom du jeune Henri VI et qui tenait à avoir les sympathies de Rome, autorisa le pape à choisir les évêques sur une liste de trois candidats présentée par le pouvoir civil (1425), le faible Charles VII céda alors de peur d'être sacrifié par le pape, aux Anglais. Martin V triompha en France comme en Allemagne (2).

Mais la bataille n'était pas finie. En 1433 le concile de Bâle supprima tous les droits que le saint siège s'était octroyés relativement à la collation des évêchés et rétablit le système des élections. Or le décret de Bâle fut admis successivement par les Etats généraux de Bourges (1438) et par la diète de Mayence (1439). Il entra dans la *Pragmatique Sanction* de l'église gallicane et dans l'*Instrumentum acceptationis* de l'église allemande (3). Au bout de vingt ans il ne restait rien des victoires remportées par Martin V : tout était à recommencer.

La papauté recommença et travailla énergiquement à relever sa fortune écroulée. En Allemagne quelques années lui suffirent pour obtenir un résultat satisfaisant. Elle l'obtint par le *Concordat de Vienne* que le pape Nicolas V signa avec l'empereur Frédéric III (1448) et qui remettait en vigueur la convention de

(1) Noël Valois, *la France et le grand schisme*, Paris, 1896, III, 164 ; 607-614 ; IV, 178.

(2) Hubler, 284, 292, 298; Noël Valois, IV, 420-435; *Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges*, Paris 1906, p. VI, XXXIII.

(3) Noël Valois, *Pragmatique Sanction*, p. LXXVII-XCII; Pastor, I, 252; Hinschius III, 138.

Digitized by Google

Constance (1). Or on se rappelle que cette convention consacrait la situation juridique créée par Jean XXII et Benoît XII. En France la situation fut beaucoup plus difficile. Pendant plus de soixante ans les papes réitérèrent les plus vives protestations contre l'odieuse *Pragmatique Sanction* sans parvenir à l'abroger. Enfin en 1516 Léon X obtint de François Ier l'abrogation tant désirée : c'est l'objet du *Concordat de Bologne*. Mais le rusé roi de France n'avait songé en faisant cette convention qu'à ses propres intérêts ; il n'avait lâché la *Pragmatique Sanction* que pour être le maître de l'église gallicane, pour enlever à cette église l'indépendance dont la dite *Pragmatique* était le soutien. Aussi est-ce avec une grande parcimonie qu'il mesura la part de Rome dans le recrutement de l'épiscopat. Il se réserva à lui et à ses successeurs les rois de France la nomination des évêques, il ne laissa au pape que le droit de confirmer le choix royal. Désormais la France ne recevra plus ses évêques des chapitres, mais aussi elle ne les recevra plus de Rome ; l'église gallicane privée des élections épiscopales, affranchie en partie de la tutelle romaine, sera entre les mains de ses rois.

Armand DULAC.

(1) Hinschius III, 138.

(2) Noël Valois, *Pragmatique Sanction*, p. CXXVIII, CXLVIII, CLIII, CLXXXV; CLXXXVI; Combet, *Louis XI le Saint-Siège*, Paris 1903, p. 2, 16.

(3) Madelin, *De Conventu bononiense*, Paris 1900, p. 65 ; Pastor, IV, 578. 591.

Digitized by Google

UNE NOUVELLE ÉCOLE DE CRITIQUE ÉVANGÉLIQUE

La « Form- und traditionsgeschichtliche Schule » [1].

Depuis une quinzaine d'années environ, il y a, en Allemagne, une nouvelle école de critique évangélique. Cette école, très active, a déjà produit toute une littérature. Elle est dirigée par un groupe d'hommes encore jeunes qui ont le sentiment d'être en possession d'une méthode d'investigation nouvelle, susceptible de faire sortir l'histoire des origines du christianisme des ornières traditionnelles dans lesquelles, d'après eux, elle s'enlise sans avoir aucune chance d'aboutir à des conclusions quelque peu satisfaisantes.

Cette école est encore peu connue en France. Elle n'a fait, à notre connaissance, l'objet que d'un seul exposé, celui de M. Cullmann publié en 1925 dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (2). Le travail de M. Cullmann est excellent à certains égards, il est surtout solidement documenté ; il appelle toutefois d'assez sérieuses réserves. Dans son enthousiasme quelque peu juvénile, M. Cullmann n'a pas toujours été parfaitement équitable à l'égard des critiques des anciennes écoles et il a trop souvent cru sur parole les auteurs dont il étudiait les idées quand ils pré-

(1) Communication faite à la *Société Ernest Renan*, le 26 février 1927.

(2) O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, V, 1925, p. 459-477, 564-579.

Digitized by Google

sentaient comme des découvertes des affirmations, parfaitement justes d'ailleurs, que l'on trouve très exactement formulées dans des ouvrages écrits il y a vingt ou vingt-cinq ans et parfois plus, c'est-à-dire à un moment où il ne pouvait encore être question de *formgeschichtliche Schule*.

En Allemagne, je ne connais, en dehors des publications de l'école, qu'un seul exposé critique des nouvelles théories, celui de M. Erich Fascher (1), ouvrage un peu confus et dont le plan entraîne de multiples répétitions mais qui fournit une bonne orientation sur les origines et le développement de l'école et formule de nombreuses et judicieuses critiques qui auraient seulement gagné à être un peu plus ramassées.

Il m'a semblé qu'il ne serait pas sans intérêt de tenter de donner une idée un peu précise du programme de la nouvelle école, des méthodes qu'elle préconise, des résultats auxquels, dores et déjà, elle pense avoir abouti.

La *formgeschichtliche* ou la *traditionsgeschichtliche Schule* — car on rencontre les deux appellations — a eu le mérite d'appeler l'attention sur un problème méthodologique dont la solution est susceptible d'influencer toute l'orientation des études relatives au christianisme primitif.

Tout en visant à faire connaître les principaux travaux de l'école je m'attacherai surtout à caractériser sa méthode pour montrer qu'elle est plutôt un système de construction qu'un procédé d'investigation. J'essayerai de donner une idée de l'orientation qu'elle entend imprimer à l'histoire chrétienne primitive. J'entremêlerai mon exposé de remarques critiques pour tenter de faire le départ entre ce qu'il faut retenir et ce qu'on doit laisser tomber. J'essayerai de montrer pourquoi — j'emploie à dessein une formule qui exagère un peu ma pensée — il me semble que ce qui, dans les thèses de la nouvelle école, est vrai n'est pas aussi nouveau

(1) E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik*, Giessen, 1924 (*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 2).

Digitized by Google

qu'on nous le dit, tandis que ce qui est nouveau n'est peut-être pas aussi vrai qu'on voudrait nous le faire croire.

Je n'envisagerai les théories nouvelles qu'au point de vue historique mais il faut signaler, au moins ici, qu'elles ont aussi un côté théologique. Le fait que l'un des chefs de l'école, M. Rudolf Bultmann, de Marbourg, a donné son adhésion aux thèses dogmatiques de l'école de Karl Barth et proclame, avec M. Thurneysen, la nécessité de compléter l'exégèse historique et critique par une exégèse théologique ou pneumatique, en est la preuve. Et l'on peut se demander si l'agnosticisme historique auquel aboutissent les principaux critiques de l'école n'est pas dû, en partie au moins, à ce qu'ils prétendent exiger de la connaissance historique envisagée surtout comme devant servir de base à une construction théologique, une certitude absolue que, par sa nature même, elle n'est pas susceptible de comporter et qui est le propre de la foi religieuse. A considérer la rigueur des exigences critiques que formulent M. Bultmann et ses amis, on peut se demander quelle histoire, surtout quelle histoire de l'antiquité resterait possible.

***

Essayons d'abord de fixer la place qui revient à la nouvelle école dans l'histoire de la critique et de montrer comment son apparition a été conditionnée par les travaux du XIX^e^ et du commencement du XX^e^ siècle.

C'est tout à fait aux débuts de la critique biblique que l'on a fait intervenir la tradition orale pour expliquer la genèse des évangiles. Eichhorn qui, dans la première édition de son « *Introduction au Nouveau Testament* » (1794), avait émis l'hypothèse d'un évangile primitif araméen traduit en grec, fut amené, dans sa seconde édition (1804), pour préciser son hypothèse, à étudier de près les variantes des récits parallèles. Pour les expliquer il formula l'idée d'une évolution de la tradition et rechercha sous l'influence de quelles causes elle s'était produite. Il nota, à ce propos, l'influence exercée sur l'histoire évangélique, d'une part,

Digitized by Google

par la comparaison de l'histoire de Jésus avec les prophéties que l'on pensait s'y rapporter et, de l'autre, par la pratique missionnaire et par les discussions avec les Juifs.

Avant qu'Eichhorn eût modifié ses idées dans un sens qui faisait jouer un rôle important à la tradition et la considérait comme un facteur de variation, Herder (1796-1797), reprenant certaines idées déjà émises par Storr (1794) et par Eckermann (1796), avait mis à l'origine des évangiles la tradition orale à laquelle il attribuait une forme très précise déterminée par le schéma de la prédication missionnaire.

Un peu plus tard, en 1805, Krummacher (1) insiste sur la nécessité de considérer la forme des récits. Il a l'intuition assez nette que les traditions populaires évoluent suivant certaines lois qui trouvent aussi leur application dans les évangiles. C'est là une des idées principales défendues par la nouvelle école.

Mais c'est surtout Gieseler (2) qui, en 1818, développa d'une manière systématique la thèse d'après laquelle la genèse des évangiles s'expliquerait uniquement par la tradition orale. Pour lui cette tradition est essentiellement conservatrice et c'est la prédication qui introduit un élément de changement et explique la différenciation des évangiles.

Après avoir joui d'une certaine vogue, la théorie de la tradition orale, comme la théorie de l'*Urevangelium* qu'elle avait remplacée, fut abandonnée. C'est que, si diverses qu'elles fussent, les théories sur les évangiles de Eichhorn, de Herder et de Gieseler avaient ce trait commun d'être des généralisations un peu hâtives que n'avait pas précédées une analyse assez minutieuse et assez complète des faits d'ordre littéraire qu'il s'agissait d'expliquer. La méthode des critiques de la fin du XVIII[e] et du commencement du XIX[e] siècle était trop exclusivement historique, ou, plus exactement, elle était prématurément historique et pas assez littéraire. Sans doute, en

(1) Krummacher, *Ueber den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in historischer und aesthetischer Hinsicht*, 1805.

(2) Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig, 1818.

Digitized by Google

matière de critique évangélique, le problème historique et le problème littéraire sont si étroitement emmêlés qu'il est vain d'essayer de les séparer complètement l'un de l'autre. Méthodologiquement cependant, les problèmes littéraires doivent être traités d'abord parce que les faits doivent être constatés et analysés avant que l'on puisse songer à les interpréter et à les expliquer.

Les conditions dans lesquelles la *formgeschichtliche Schule* s'est constituée confirment cette idée. La nouvelle école est née au moment où les théories littéraires sont arrivées à une conclusion au moins relative. Les nouveaux critiques sont en effet les premiers à déclarer que, si la théorie des deux sources ne les satisfait pas entièrement, elle leur paraît cependant vraie et qu'elle leur fournit la base sur laquelle ils entendent poursuivre des recherches nouvelles et édifier leur propre théorie. La réapparition de théories sur la tradition ne saurait donc fournir d'argument à certains esprits chagrins pour qui la critique est condamnée à tourner perpétuellement dans le même cercle et à ne pouvoir faire de progrès, en réalité seulement apparents, que par la reprise de vieilles théories développées autrefois puis abandonnées comme insuffisantes.

C'est pour n'avoir pas donné assez d'attention à l'étude systématique des faits d'ordre littéraire et à la minutieuse analyse de la tradition évangélique sous ses formes diverses mais apparentées que les théories développées au commencement du XIX^e^ siècle sur la genèse des évangiles ont été balayées par la tempête que provoqua, en 1835, la publication de la *Vie de Jésus* de Strauss. D'instinct la critique sentit alors qu'elle ne pourrait prendre de position solide dans les questions soulevées qu'après une étude minutieuse des évangiles et de leurs relations réciproques. C'est à cette étude que les exégètes du XIX^e^ siècle se sont attaqués depuis Wilke et Weisse en 1838 jusque vers 1900. Ce n'est pas ici le lieu de faire l'historique de ces recherches auxquelles restent attachés les noms d'Edouard Reuss, d'Albert Réville, de Carl von Weizsäcker, de Heinrich-Julius Holtzmann, de Bernhard Weiss et qui aboutissent à la théorie des deux sources dont on trouve un exposé très clair

Digitized by Google

dans deux ouvrages parus, l'un et l'autre, en 1899 et qui, bien que d'allure fort différente, s'accordent dans leurs conclusions. Nous voulons parler du livre de Paul Wernle (*Die synoptische Frage*, Tübingen, 1899) et de celui de J. Hawkins (*Horae synopticae. Contributions to the study of the synoptic problem*, Oxford, 1899). Ces deux auteurs, dressant en quelque sorte le bilan de 60 ans de recherches et de discussions, sont d'accord pour penser que l'origine des évangiles synoptiques s'explique par la combinaison de deux documents principaux. L'un est l'évangile de Marc ou un proto-Marc qui en différait quelque peu, l'autre un recueil de discours de Jésus, les Logia. Cette théorie est admise, à l'heure actuelle, sinon par l'unanimité des critiques — ce serait trop beau —, du moins par leur immense majorité.

Aujourd'hui, à la lumière des travaux et des discussions poursuivis dans ces vingt-cinq dernières années, la théorie des deux sources nous apparaît surtout comme une théorie littéraire. La plupart des critiques qui ont contribué à l'élaborer l'ont vue sous un jour un peu différent. En dégageant ce qu'ils considéraient comme les plus anciens documents évangéliques, ils avaient le sentiment de retrouver l'histoire même de Jésus. Les nombreuses *Vies de Jésus* qui ont vu le jour au dix-neuvième siècle, depuis celle de Renan en 1863 jusqu'à celle de Oskar Holtzmann en 1901, témoignent que leurs auteurs ont cru trouver dans le récit de Marc, plus ou moins complété de façon souvent assez arbitraire à l'aide de données empruntées à Matthieu et à Luc et même à Jean, un récit authentique de l'histoire de Jésus.

D'une manière qui, du point de vue du développement ultérieur de la critique nous paraît un peu simpliste, les conclusions de la critique littéraire des évangiles ont été purement et simplement transportées au problème de la vie de Jésus.

***

Les premières années du XX^e^ siècle marquent, dans l'histoire du problème synoptique, le commencement d'une ère nouvelle. La

Digitized by Google

théorie des deux sources étant admise d'une manière à peu près générale, une question nouvelle peut être posée, celle de savoir comment ces deux sources elles-mêmes se sont formées, à l'aide de quels matériaux elles ont été constituées, par quelle évolution enfin elles ont passé avant de se fixer sous les formes que nous connaissons. Tout un groupe de critiques s'est attaché à l'étude de ces problèmes. Parmi eux nous nommerons, dans l'ordre de l'apparition de leurs travaux, William Wrede, Johannes Weiss, Julius Wellhausen, MM. Harnack et Loisy. Leurs travaux sont trop connus et ont exercé une trop profonde influence pour qu'il soit utile d'en résumer les conclusions.

Parmi les critiques que nous venons de nommer, il en est, comme Wrede et Wellhausen, que M. Bultmann qualifie de précurseurs dans la brochure qui doit être considérée comme le manifeste de l'école. On ne voit pas très bien pourquoi il fait à tel critique et refuse à tel autre l'honneur de le considérer comme un précurseur. On a peine, par exemple, à s'expliquer pourquoi Johannes Weiss n'est pas nommé à côté de Wrede. Sans nous en tenir à la liste, à notre sens un peu étroite, établie par M. Bultmann, nous passerons rapidement en revue les travaux qui ont fait apparaître des points de vue nouveaux et préparé les méthodes qui seront repris et développés par MM. Dibelius, Bultmann et leurs amis.

On doit nommer en premier lieu M. Adolf Jülicher qui, dans son grand ouvrage sur les paraboles paru en 1888 et 1899 (1) a fait une étude approfondie de l'un des types les plus usuels de l'enseignement de Jésus et a essayé de déterminer quelles altérations la tradition a fait subir à ce type en général et à certaines paraboles en particulier.

Après lui nous nommerons M. Baldensperger, l'éminent profes-

(1) Ad. Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu*, Freiburg i. B., 1888-1899. M. Jülicher n'est d'ailleurs pas favorable à la nouvelle école. Rendant compte du livre de M. Fascher, il a exprimé ses doutes sur son avenir (*Deutsche Literaturzeitung*, 1925, n° 1, cité d'après Drews, *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*, Karlsruhe, 1926, p. 196.

Digitized by Google

seur de Strasbourg. Dans une étude qui date de 1898 (1), il a montré toute l'importance qu'a eue pour le quatrième évangile la polémique contre les disciples de Jean-Baptiste et l'influence sur le récit johannique par la préoccupation de lutter contre certaines de leurs prétentions et de répondre aux objections qu'ils adressaient aux chrétiens. Outre le très grand intérêt de beaucoup des observations de détail qui y sont présentées, cette étude a une grande portée méthodologique et elle a, directement ou indirectement, très heureusement influencé la critique de ces vingt-cinq dernières années. M. Baldensperger reprend en somme, mais en la dépouillant de ce qu'elle avait de trop systématique, l'idée de Frédéric-Christian Baur qu'il faut chercher dans les évangiles le reflet de la théologie du milieu dans lequel ils ont été composés.

Dans le même ordre d'idées, M. Baldensperger a montré, en 1909, quelle action ont eue sur les récits de la résurrection les préoccupations apologétiques et, tout spécialement, le désir de répondre aux objections des négateurs (2). Plus tard, en 1920, il a appliqué la même méthode à l'étude des relations entre les récits galiléens et les récits judéens (3).

William Wrede s'est, en 1901 (4), attaqué au problème de la tradition d'un point de vue général en cherchant à dégager l'influence que certaines idées dogmatiques, comme celle du secret messianique, ont exercée sur le récit de Marc. Pour lui, ces idées sont contredites par les matériaux mêmes mis en œuvre par l'évangéliste si bien qu'on pourrait résumer exactement ce qui s'est passé en disant que Marc a raconté comme messianique une histoire qui, en réalité, n'avait pas été messianique.

(1) W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1898.

(2) W. Baldensperger, *Urchristliche Apologetik, Die aelteste Auferstehungskontroverse*, Strassburg, 1899.

(3) G. Baldensperger, *Comment l'apologétique de la primitive Eglise influa sur la tradition des origines et du ministère galiléen de Jésus, Revue de théologie et de philosophie*, 1920, p. 5-43. Cf. « *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate* », Strasbourg, Paris, 1922.

(4) W. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständniss des Markusevangeliums*, Goettingen, 1901.

Digitized by Google

Johannes Weiss aurait mérité d'être cité par M. Bultmann comme l'un des plus importants précurseurs de son école pour son livre « *Das aelteste Evangelium* » (Goettingen, 1901) et pour son très suggestif article « *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* » dans l'encyclopédie de Schiele « *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* » (1912). Johannes Weiss qui avait un sens littéraire très affiné, s'est attaché à caractériser les évangiles comme œuvres littéraires en insistant sur leurs tendances essentiellement pratiques et missionnaires. Par d'exactes analyses, il a mis en relief le caractère artificiel du plan de Marc et montré que son récit n'est qu'une compilation d'éléments hétérogènes. Certains avaient été fortement élaborés et transformés par la tradition avant d'être utilisés par lui, tandis que d'autres représentent des formes assez primitives, quelques uns mêmes pouvant provenir des souvenirs de Pierre.

Il faut aussi nommer ici « *Les Evangiles synoptiques* » de M. Loisy, un des rares auteurs étrangers dont les critiques allemands étudient et citent couramment les œuvres. M. Loisy qui admet le caractère artificiel du plan de Marc s'est attaché — c'est ce qui fait la nouveauté et l'originalité de son commentaire — à montrer, dans le détail, ce qui, dans les récits actuels, représente l'apport de la tradition. Ce n'était pas encore, comme ce sera le cas dans d'autres de ses ouvrages, parce qu'il considérait alors la tradition comme le seul objet directement saisissable par la connaissance historique. Cependant il est impossible de ne pas reconnaître dans « *Les Evangiles synoptiques* », au moins la préparation de la thèse qui, une dizaine d'années plus tard, sera soutenue par la *formgeschichtliche Schule*.

On me permettra de citer pour mémoire mon livre sur « *L'Evangile de Marc* » dans lequel j'ai soutenu, en 1909, que cet évangile n'était qu'une compilation d'éléments hétérogènes disposés suivant un plan qui est une construction de l'évangéliste et un article sur « *La nouvelle phase du problème synoptique* » que j'ai publié en 1907 dans la *Revue de l'histoire des religions* dans lequel j'indiquais que l'objet que devait désormais se pro-

Digitized by Google

poser la critique évangélique était l'élaboration d'une histoire de la tradition. Si je me permets de rappeler ces travaux, c'est pour montrer que le problème de la tradition n'est pas, comme on voudrait maintenant nous le faire croire, resté inaperçu avant MM. Dibelius et Bultmann et aussi pour qu'on voie que les critiques que je serai amené à formuler contre les théories de la nouvelle école ne sont pas inspirées par une méconnaissance systématique de l'intérêt et de l'importance que présentent les questions relatives à la tradition.

En dehors des travaux directement consacrés à la critique évangélique, il y en a d'autres, portant sur des domaines voisins, qui ont très efficacement contribué à préparer la nouvelle école. En premier lieu, il faut signaler ceux de M. Hermann Gunkel en qui la plupart des critiques de la nouvelle école reconnaissent leur maître. On sait comment M. Gunkel, partant des résultats établis pour la critique littéraire du Pentateuque par l'école de Wellhausen, a traité les anciennes traditions d'Israël dans son commentaire de la Genèse dont la première édition est de 1901. Une bonne partie des idées et des principes mis en œuvre par la *formgeschichtliche Schule* n'est que l'application aux évangiles des méthodes utilisées par M. Gunkel dans l'étude de la Genèse. Cette extension des méthodes de M. Gunkel ne s'est pas faite sans sa participation. Plusieurs des représentants de la nouvelle école ont été ses élèves et aiment à le rappeler et je me souviens que, lorsque j'étais en 1904 à Berlin, M. Gunkel dans son *Seminar* et dans ses cours ne laissait échapper aucune occasion d'insister sur l'importance qu'aurait une étude minutieuse de la forme des récits évangéliques concernant, par exemple, le nombre de personnages figurant dans un épisode, la manière dont ils sont introduits et présentés, les procédés par lesquels leurs sentiments sont exprimés, etc.

A côté de l'influence de M. Gunkel, il faut citer celle de son ami Wilhelm Bousset qui, dans son « *Kyrios Christos* » (Goettingen, 1913, ²1921), en étudiant le culte rendu au Christ dans l'Eglise primitive, a tout naturellement été amené à constater l'in-

Digitized by Google

fluence exercée par ce culte sur la narration évangélique. D'autre part, Bousset pense que l'histoire du culte telle qu'il estime pouvoir l'établir, fournit un critère précieux pour le classement des matériaux dégagés par l'analyse des évangiles. Il a très nettement le sentiment que les principes qu'il pose ouvrent une voie nouvelle à la critique évangélique. Dans une note (1), il formule expressément une partie du programme de la nouvelle école. « Il faudra, dit-il, compléter les études sur les évangiles par la recherche des lois de la tradition orale qui ont agi sur la création de la tradition évangélique ».

Une analyse, même sommaire, des antécédents de la nouvelle école telle que nous l'esquissons ici, serait incomplète si elle ne signalait pas l'influence exercée sur sa constitution par la conception sociologique de la religion qui voit dans les facteurs collectifs et notamment dans le culte, l'élément essentiel de la religion et qui en fait une fonction sociale. A cela correspond, d'une manière frappante, la façon dont la nouvelle école conçoit les évangiles comme des œuvres impersonnelles et reconnaît dans l'action de l'âme collective de la communauté le facteur décisif du développement de la tradition évangélique.

***

La nouvelle école se désigne elle-même par deux termes différents, celui de *formgeschichtliche* et celui de *traditionsgeschichtliche Schule*. Cette double désignation ne correspond pas à deux tendances qui seraient plus ou moins artificiellement rapprochées, comme le prouve le fait que les mêmes auteurs emploient tantôt l'une, tantôt l'autre des deux appellations. M. Dibelius a écrit, d'une part, un livre sur la tradition chrétienne primitive relative à Jean-Baptiste et de l'autre une « *Formgeschichte des Evangeliums* » et M. Bultmann qui, dans une brochure récente, prèconise le terme de *Formgeschichte*, avait écrit précédemment une histoire de la tradition synoptique. Le rapport entre les deux ter-

(1) Note 5 p. 42 dans la première édition. Note 3, p. 33 dans la seconde.

Digitized by Google

mes peut être compris en ce sens que l'histoire de la tradition est le but vers lequel tend la nouvelle école et que l'analyse de la forme est la méthode dont elle entend principalement se servir. Il semble que ce soit actuellement le terme de *Formgeschichte* qui tende à prévaloir. Ce n'est peut-être pas très heureux puisque, si l'étude de la forme est la méthode sur laquelle les nouveaux critiques comptent le plus, ce n'est pas la seule qu'ils mettent en œuvre.

Avant d'aborder l'examen rapide des principaux travaux des critiques de la nouvelle école, il sera utile de mettre en lumière un postulat qui leur est commun à tous. C'est que les évangiles, tout au moins les évangiles synoptiques, ne doivent pas être considérés comme des œuvres individuelles mais comme des produits de la foi collective de la communauté. Il y a dans cette affirmation une part évidente de vérité et il se peut qu'à un certain moment, la critique l'ait méconnu. Si Luc, comme l'indique le prologue qu'il a placé en tête de son livre, a bien le sentiment de faire une œuvre personnelle, Marc et Matthieu n'emploient jamais la première personne et s'effacent complètement. Mais si leurs œuvres doivent être ainsi considérées comme marquant l'une et l'autre un certain stade de la tradition, il ne faut cependant pas oublier que, dans la masse des matériaux dont ils disposaient, ils ont fait un certain choix et qu'ils ont organisé à leur manière ce qu'ils retenaient. Par là ils ont exercé sur le développement ultérieur de la tradition une influence qu'il serait absurde de nier. Sans doute, on a peut-être eu, à un certain moment, le tort de vouloir expliquer le développement du christianisme primitif uniquement par l'action des grandes personnalités, d'un Paul, d'un Pierre ou d'un Jean et l'on a par trop négligé le facteur collectif, la communauté à laquelle on n'attribuait qu'un rôle tout passif. S'il y avait là incontestablement un erreur et si la foi collective n'a pas été quelque chose d'inerte et d'amorphe qui suivait docilement l'action des grandes personnalités, ce serait une erreur égale, sinon plus pernicieuse, que de prendre exactement le contre-pied de cette opinion extrême et de considérer le

Digitized by Google

facteur collectif comme le seul qui compte. C'est cependant ce que paraît faire la nouvelle école.

***

Les nouveaux critiques considèrent comme fondamentale pour leur système l'étude de M. Karl-Ludwig Schmidt (1), « *Die Rahmen der Geschichte Jesu* » (Berlin, 1919). C'est assurément un travail sérieux et consciencieux dans lequel le cadre des narrations évangéliques et spécialement celui du récit de Marc est examiné de près. La conclusion à laquelle est conduit M. K.-L. Schmidt est que ce cadre est artificiel, les transitions qui relient les uns aux autres les divers récits, sont schématiques et rédactionnelles, elles ne réalisent pas un enchaînement organique et ne font que masquer le fait que la narration évangélique est formée d'une multiplicité d'éléments isolés les uns des autres. On pourrait résumer les conclusions de M. K.-L. Schmidt en disant qu'il y a eu des histoires sur Jésus avant une histoire de Jésus et que le travail des évangélistes, et en premier lieu de Marc, a consisté à construire une histoire à l'aide de ces histoires.

Il n'est pas un critique tant soit peu au courant de l'histoire des recherches qui songe à contester ces thèses ; mais ce qui est beaucoup plus douteux, c'est qu'elles soient nouvelles. On les trouverait exactement formulées non seulement dans presque toutes les études de critique évangélique qui ont paru entre 1900 et 1910 mais encore chez le vieux Reuss qui, en 1876, écrivait « A l'époque où les évangélistes ont écrit, on n'était plus en possession que des faits mêmes ; plus ou moins nombreux mais isolés les uns des autres, la mémoire des hommes n'en avait pas conservé la marche progressive et la dépendance mutuelle... pour les historiens modernes cela constitue une perte irréparable. Leur sagacité s'est

(1) M. Karl-Ludwig Schmidt est né le 5 février 1891 ; il a fait ses études à Marbourg et à Berlin et a été successivement assistant au *neutestamentlichez Seminar* de Berlin (1913-1921), privat-docent à Berlin (1918-1921) et professeur à Giessen (1921), il est actuellement professeur à Iéna.

Digitized by Google

souvent évertuée à refaire la chronologie de la vie publique de Jésus en prêtant gratuitement à des formules insignifiantes et monotones comme « alors », « après », « ensuite », « et il arriva » et à d'autres semblables qui se rencontrent en tête de chaque paragraphe une valeur qu'elles ne sauraient avoir. C'est une pure illusion que de ne pas voir qu'elles sont précisément là pour marquer ou pour cacher (comme on voudra) l'absolue impossibilité dans laquelle se sont trouvés les auteurs de les remplacer par d'autres plus précises » (1).

On voit par cette citation vieille d'un demi-siècle combien M. Bertram, par exemple, exagère quand il écrit que le livre de M. K.-L. Schmidt « a conduit les recherches sur la Vie de Jésus à un *Wendepunkt* et que, désormais, il sera impossible d'écrire la vie de Jésus en prenant pour base un de nos évangiles ou la reconstruction d'un évangile primitif ou encore une harmonie quelconque des évangiles » (2). Sans doute, cela est impossible, mais on s'en doutait avant que M. K.-L. Schmidt n'eût écrit son livre. Le seul mérite qui reste à M. K.-L. Schmidt c'est d'avoir rappelé et formulé avec précision un fait qui est au point de départ des études de la nouvelle école.

⁂

Le premier travail que l'on puisse considérer comme une production de la *formgeschichtliche Schule,* bien qu'il n'ait pas encore été question de nouvelle école au moment où il a paru, est celui de M. Martin Dibelius (3), « *Die urchristliche Ueberlieferung über Johannes den Taüfer* » (Goettingen, 1911). Dans cet ouvrage, M. Dibelius formule un principe qui est très juste et qui est nouveau, tout au moins sous la forme qu'il lui donne, c'est

(1) Reuss, *Histoire évangélique* (*La Bible, Nouveau Testament, Première partie*), Paris, 1876, p. 103.

(2) Bertram, *Der gegenwärtige Stand der Leben-Jesu-Forschung, Die christliche Welt*, 1924, col. 836.

(3) M. Martin Dibelius est né le 14 septembre 1883. Il a fait ses études à Neuchatel, Leipzig, Tübingue et Berlin. Après avoir été privat-docent à Berlin (1910), il est, depuis 1915, professeur ordinaire à Heidelberg.

Digitized by Google

qu'avant de songer à reconstruire l'histoire de Jean-Baptiste, il faut étudier et caractériser avec soin, la nature de la tradition évangélique qui se rapporte à lui. Dans la méthode qu'il suit pour cela, M. Dibelius prend son point de départ dans la théorie classique des deux sources mais en observant que Marc et les Logia étant non des documents homogènes mais des compilations, il convient de classer les matériaux qui les constituent. Il distingue entre les groupes de discours encadrés dans une situation sommairement indiquée et les récits proprement dits. Parmi ceux-ci il caractérise deux types qu'il appelle les *paradigmes* et les *nouvelles*. Les paradigmes sont de brefs récits, limités aux traits essentiels et dont le centre est constitué par une parole de Jésus de laquelle se dégage un enseignement pour la communauté. Ces morceaux ont été rédigés et utilisés par les prédicateurs pour illustrer leur enseignement et l'appuyer sur des exemples ; de là le nom que leur donne M. Dibelius. Les nouvelles sont des narrations plus amples dans lesquelles peuvent se trouver des traits superflus en ce sens qu'ils ne sont pas strictement indispensables pour l'intelligence du récit mais répondent parfois au seul plaisir de raconter, à ce que M. Dibelius appelle *die Lust zu fabulieren*.

Notons en passant que la terminologie dont on use dans la *formgeschichtliche Schule* n'est ni bien heureuse, ni parfaitement homogène. Le terme de *paradigme*, c'est-à-dire d'exemple utilisé pour la prédication est un peu étroit pour ce qu'il prétend définir, car c'est restreindre arbitrairement la portée de morceaux comme la guérison du paralytique ou l'épisode des épis arrachés, que de les considérer comme ayant uniquement servi à appuyer d'exemples concrets les enseignements de la prédication chrétienne. Aussi M. Bultmann a-t-il proposé de substituer au terme un peu étroit de *paradigme* celui *d'apophtegme* qui marque que le centre de gravité des morceaux considérés c'est la parole de Jésus qui y est contenue. C'est là évidemment un progrès. Le terme proposé par M. Bultmann n'est cependant pas entièrement satisfaisant parce qu'il néglige trop le cadre dans lequel la parole de Jésus a été insérée. De plus, si on prétend attacher une importance capitale

Digitized by Google

à la question de la forme, on ne voit pas comment il est possible de faire entrer dans une seule catégorie des paroles du type de celle que Jésus adresse au paralytique « Tes péchés te sont pardonnés », paroles qui n'ont de sens que dans des épisodes au cours desquels elles sont prononcées et des aphorismes tels que « Nul ne peut servir deux maîtres » dont l'intelligibilité, la valeur et la vérité sont absolument indépendantes des circonstances et de la personne de celui qui les a prononcées.

Le terme de *nouvelles* par lequel M. Dibelius désigne les récits plus amples n'est pas non plus très heureux. Etant donné ce que la nouvelle était dans l'antiquité, il risque de suggérer l'idée qu'il y a dans cette catégorie de récits un élément de fiction alors que l'on prétend cependant caractériser par ce terme uniquement la manière dont certains récits sont présentés. M. Dibelius donne comme exemples de ce qu'il appelle des *nouvelles* des récits tels que celui de la tempête, de la guérison de la fille de Jaïrus, du démoniaque de Gadara. M. Baldensperger (1) a très justement critiqué le terme de *nouvelle* et proposé de lui substituer celui d'*anecdote* qui a, au moins, l'avantage d'être neutre et de ne pas paraître préjuger de la question d'historicité.

Nous insistons un peu sur cette question, en apparence purement conventionnelle, de terminologie non seulement parce qu'il est nécessaire de savoir ce que les divers auteurs entendent par les termes qu'ils emploient mais aussi parce que l'imprécision de la terminologie est révélatrice d'un des points faibles de la théorie nouvelle. Comme l'a bien noté M. Fascher, si l'école n'a pas une terminologie rigoureuse, ce n'est pas seulement par défaut d'entente, c'est pour une raison plus grave. L'imprécision de la terminologie est directement fonction de l'imprécision de la définition des types. Et cette insuffisance ne résulte pas de ce que les analyses n'ont pas été poussées assez loin, elle provient de ce que les éléments de la tradition évangélique ne se laissent pas

(1) G. Baldensperger, *Un demi-siècle de recherches sur l'historicité de Jésus*, *Revue de théologie et de philosophie*, 1924, p. 289.

Digitized by Google

sans résistance enfermer dans les cadres créés par la théorie. De cela MM. Dibelius et Bultmann sont bien obligés de convenir puisqu'ils admettent l'existence de ce qu'ils appellent des *Mischformen*, c'est à dire de morceaux dans lesquels se trouvent à la fois des traits qui appartiennent à l'*apophtegme-paradigme* et des traits qui appartiennent à la *nouvelle-anecdote*. Mais, de l'existence de ces *Mischformen* ils ne tirent pas les conséquences qu'il faudrait. Une étude approfondie des morceaux qui appartiennent à cette catégorie s'imposerait à notre sens. Elle montrerait, croyons-nous, que les *Mischformen* ne doivent pas leur origine à la combinaison de morceaux d'origines et de caractères différents ou à la contamination des uns par les autres mais que la juxtaposition de traits caractéristiques à la fois de l'*apophtegme* ou du *paradigme* et de la *nouvelle* ou de l'*anecdote* y est quelque chose de primitif. Cette constatation que les critiques de la nouvelle école n'ont pas faite parce qu'ils se sont bornés à noter l'existence des *Mischformen* sans s'en occuper davantage, a des conséquences très importantes. Les *Mischformen* ne peuvent pas être négligées comme quelque chose de secondaire. Leur existence prouve que la distinction des types, si légitime qu'elle soit en principe, n'exprime cependant pas toute la réalité complexe de la tradition évangélique et qu'en opérant comme on le fait trop souvent sur ces types, on opère sur des schémas abstraits. Les théories ainsi édifiées risquent fort de n'être que des constructions en l'air.

Les idées appliquées par M. Dibelius dans son étude sur la tradition relative à Jean-Baptiste ont été reprises par lui sous une forme plus générale et plus théorique dans un travail qui date de 1919 et qui doit être considéré comme la première manifestation de l'école nouvelle. Ce travail est intitulé « *Die Formgeschichte des Evangeliums* » (Tübingen, 1919). M. Dibelius y soutient qu'il faut considérer les récits moins dans leur ensemble que dans les éléments qui les constituent et qui sont des traditions à l'histoire desquelles on peut appliquer le terme de *Biologie der Sage*. Ce qui a déterminé la forme de cette tradition et ce

Digitized by Google

qui explique son histoire, ce sont certaines conditions générales de la vie et du culte chrétiens, ce terme de culte devant être pris dans une acception extrêmement large. La fixation d'une tradition est quelque chose d'extraordinaire dans un milieu qui est tout dominé par l'attente de la fin du monde et dans lequel le phénomène de l'inspiration pneumatique a un caractère très général. Deux choses sont à étudier, les motifs de la fixation et ses lois. Le prologue de Luc parle de témoins qui sont devenus les serviteurs de la parole c'est-à-dire les prédicateurs de l'Evangile. M. Dibelius pense qu'il faut retourner les termes de cette proposition et qu'il y a eu d'abord prédication et ensuite constitution de récits qui en formaient, non pas le contenu, mais la confirmation.

Ceci appelle plusieurs réserves. Les relations entre la prédication et les récits sont en réalité beaucoup plus complexes que ne l'indique M. Dibelius. S'il est incontestable que les récits évangéliques ne sont pas de l'histoire, au sens strict et objectif du mot, et s'il n'est pas moins certain que la tradition et sa fixation dans les évangiles ont été directement influencées par la prédication et adaptées à ses besoins, cela ne doit pas faire oublier ou méconnaître qu'une action en sens contraire a aussi pu et dû s'exercer. La prédication a été — ou si on veut parler avec plus de prudence — a pu être influencée et engendrée, sinon par les récits que nous ne possédons que sous une forme qui est nettement secondaire par rapport au développement de la prédication, du moins par les faits qui sont au point de départ de ces récits ou, si on veut, au point de départ de certains d'entre eux. On n'a pas le droit de raisonner comme si la prédication était une donnée première et irréductible qui n'avait pas, elle-même, besoin d'être expliquée.

On admet, par exemple, certainement avec raison, que le récit de la passion a été le premier qui ait été fixé parce que c'était celui qui était en premier lieu nécessaire pour la prédication et pour la mission. Mais il serait évidemment absurde d'opérer comme si c'était la prédication qui avait non seulement déterminé

Digitized by Google

la forme de ce récit mais en avait produit la substance. Cette absurdité, sans doute, les *Formgeschichtler* ne la commettent pas, néanmoins ils ne paraissent pas tenir assez compte du fait que la tradition évangélique ne saurait s'expliquer tout entière comme une création due à l'action de la prédication.

La préoccupation de la forme, si légitime qu'elle soit, devient réellement excessive chez les nouveaux critiques. Elle les fait insister d'une manière exclusive sur le fait que la prédication a déterminé la forme revêtue par la tradition et les amène à par trop négliger la considération du fond.

Cette préoccupation dominante de la forme qui est en corrélation avec une étrange indifférence à l'égard de la substance des récits et qui fait presque totalement négliger la question de l'influence exercée sur la prédication par les faits réels de l'histoire évangélique, paraît être une conséquence de l'espèce de scepticisme ou d'agnosticisme historique qui résulte de la crise d'impuissance que paraissent traverser depuis quelque vingt-cinq ans les études relatives à Jésus. Cette crise résulte de la constatation faite, au début du XX^e^ siècle de l'échec définitif des tentatives faites par les auteurs de « *Vies de Jésus* » qui se sont succédé depuis celle de Renan en 1863, la première des *Vies de Jésus* après la crise provoquée par Strauss, jusqu'à celle de Oskar Holtzmann en 1901, la dernière des *Vies de Jésus* libérales suivant l'expression, pas très exacte mais commode, d'Albert Schweitzer. On ne peut méconnaître que les auteurs des *Vies de Jésus* du XIX^e^ siècle ont fait fausse route en appuyant leurs travaux sur un fondement, l'évangile de Marc, qu'ils croyaient solide et qui ne l'était pas. Il n'est pas très surprenant qu'en constatant la vanité d'un laborieux effort de près d'un demi-siècle et en voyant par terre une construction dont la critique du XIX^e^ siècle pouvait légitimement être fière, on ait eu le sentiment que les critiques du XIX^e^ siècle s'étaient attaqués à un problème insoluble.

Le découragement dont nous parlons, se manifeste dans le fait que, depuis le commencement de ce siècle, l'ère des grandes *Vies de Jésus* paraît close, du moins pour les critiques libéraux.

Digitized by Google

Je ne parle pas des autres. Qu'une *Vie de Jésus* ait paru en 1922 comme celle de l'abbé Fillion (1), ou en 1924 comme celle de M. Bapst (2) ou celle de M. Fernand Laudet (3), peu importe. S'il était possible de l'écrire telle quelle un siècle plus tôt, elle est périmée, *antiquiert* comme disent les Allemands, même avant d'avoir paru.

Depuis vingt-cinq ans, on n'aborde le problème de Jésus que de biais. Nous voyons paraître des *Hauptprobleme*, des *Grundfragen*, des *Streitfragen der Geschichte Jesu*, plus d'*histoires* ou de *Vies de Jésus* ou des histoires qui ne sont que des esquisses très sommaires. Il semble que l'on n'ose plus faire remonter l'histoire proprement dite du christianisme plus haut que le moment où l'Eglise est constituée dans ses éléments essentiels. On renonce à savoir comment cette constitution s'est faite.

L'apparition de la *formgeschichtliche Schule*, avec son parti-pris de négliger comme pratiquement insoluble la question de l'influence exercée par les faits sur la tradition évangélique, c'est-à-dire la question historique proprement dite, n'est pas, parmi beaucoup d'autres, un des symptômes les moins curieux de cette résignation dont nous parlons à ne pas remonter jusqu'aux origines. Il serait intéressant, mais cela nous entraînerait à traiter une autre question que celle que nous nous proposons d'exposer, de chercher si cette résignation est réellement imposée par l'état de notre documentation ou si une réaction contre la tendance dominante est possible et comment on pourrait la concevoir (3).

(1) C. Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ. Etude historique, critique et apologétique*, Paris, 1922.

(2) Bapst, *La vie historique de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1924.

(3) F. Laudet, *Histoire populaire de Jésus*, Tours, 1924.

(3) Il s'est passé près de trente ans (de 1835 à 1865) pour qu'une *Vie de Jésus* critique pût paraître après la reprise du problème littéraire des évangiles rendue nécessaire par les discussions provoquées par la « *Vie de Jésus* » de Strauss. Il n'est pas surprenant que le bouleversement des vues traditionnelles sur les sources des évangiles qui s'est produit dans les premières années du vingtième siècle, impose aux exégètes un travail de mise au point

Digitized by Google

Mais revenons à M. Dibelius. Aux deux formes qu'il avait eu l'occasion de distinguer dans les textes sur Jean-Baptiste, le *paradigme* et la *nouvelle*, il en ajoute deux autres, la *parénèse* et le *mythe*.

La *parénèse* est une exhortation morale du type de celles qu'on trouve dans les épîtres de Paul, dans l'épître de Jacques, dans la première de Pierre, dans l'épître aux Hébreux, dans la *Didachè* et dans la lettre de Clément Romain aux Corinthiens, par exemple. La parénèse était la fonction principale des *didaskalói*. C'est par leur tradition qu'a été assurée la conservation des paroles de Jésus et préparée la constitution du recueil des Logia. Mais la parénèse a d'autres sources encore ; elle est aussi l'héritière de l'enseignement moral juif et hellénique. C'est un fait que M. Dibelius a admirablement mis en lumière dans son beau commentaire de l'épître de Jacques (1). Le fait que, sans parler de l'inspiration pneumatique dont ils n'étaient certainement pas dépourvus, les *didaskaloi* ont puisé à des sources diverses, paraît être à M. Dibelius gros de conséquences pour l'histoire de la tradition des paroles de Jésus car il se peut que des maximes et des enseignements aient fini par être attribués à Jésus uniquement pour avoir été soit habituellement, soit occasionnellement cités à côté de ses paroles.

Les Logia dont M. Dibelius admet qu'ils peuvent fort bien avoir été déjà connus par Paul, sont le représentant type de la parénèse. Ce n'est pas une présentation du *kerygma* puisque les éléments relatifs à la passion y font défaut, c'est une collection d'instructions destinées à l'enseignement pratique. C'est aussi un modèle à imiter. Ultérieurement une évolution s'est produite et, dans les Logia, tels que Mathieu et Luc les ont connus et utilisés, les paroles de Jésus ne sont plus seulement des règles à suivre, elles sont en même temps, au même titre que les récits, des

de longue haleine avant qu'il soit possible de reconstruire la *Vie de Jésus* sur de nouvelles bases. Il va sans dire qu'un tel travail ne peut pas être accompli du jour au lendemain.

(1) M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, *Komm. de* K. A. Meyer, XV ⁷, Goettingen, 1921.

Digitized by Google

révélations sur la personne de celui qui les a prononcées ; elles montrent que Jésus est le Messie et le Fils de Dieu. Dans le quatrième évangile cette évolution de la Parole du Christ est achevée et les discours johanniques sont bien nettement des enseignements sur la personne et sur l'œuvre du Christ.

Il y a dans cette théorie de M. Dibelius, à côté d'observations pénétrantes et justes, des éléments qui nous semblent arbitraires. Il est téméraire d'affirmer qu'il y a eu un moment où les paroles de Jésus n'étaient qu'un enseignement moral tout à fait indépendant de la personne de celui qui les donnait. Si l'on récusait comme suspect le témoignage explicite des évangiles d'après lequel Jésus demandait à ses disciples non pas d'admettre certaines thèses, d'adhérer à un programme ou même de s'enthousiasmer pour un idéal, mais de le suivre lui, il resterait que, sans l'attachement à sa personne, la genèse de la foi à la résurrection serait proprement incompréhensible. D'ailleurs, à moins qu'il ne s'agisse de vérités scientifiques, telles que des axiomes mathématiques, toute parole, quelle qu'elle soit, surtout si elle se rapporte aux choses de la vie morale et religieuse, est une révélation sur la personne de celui qui la prononce. Il est donc absolument vain et c'est faire une construction purement théorique que de prétendre distinguer deux étapes dans la tradition des paroles de Jésus dans la première desquelles ce seraient seulement des enseignements tandis que dans la seconde elles deviendraient des révélations sur sa personne. M. Dibelius ne nous paraît pas avoir établi que la tradition des paroles de Jésus ait eu pour conséquence une si radicale transformation de leur caractère primitif que nous ne puissions plus y trouver de renseignements que sur la foi de la deuxième ou de la troisième génération chrétienne.

D'autre part, du fait que l'on peut aisément concevoir un mécanisme qui expliquerait l'attribution à Jésus de paroles et d'enseignements d'origine étrangère, il n'est pas légitime de conclure que des paroles étrangères lui ont été réellement attribuées du moins avec une fréquence telle que, suivant la formule de M. Bultmann, il n'y ait pas une seule parole de Jésus dont on

Digitized by Google

soit en état de prouver l'authenticité. Nous ne songeons certainement pas à nier que des faits d'attribution à Jésus de paroles étrangères se soient produits, mais nous estimons que, pour l'admettre dans un cas particulier, il faut qu'il y ait des raisons positives de le faire. Encore conviendrait-il d'examiner chaque fois soigneusement s'il y a eu réellement attribution à Jésus de paroles prononcées par d'autres comme il y en a un exemple dans *Actes, 1, 4-5* où la parole « Jean a baptisé d'eau mais vous serez baptisés de l'Esprit Saint dans peu de jours » est attribuée à Jésus (1) ou bien si, comme pour les paroles sur l'arbre et les fruits attribués à Jean-Baptiste dans *Mt., 3, 10* et dans *Lc., 3, 9* et à Jésus dans *Mt., 7, 16-20* (*Lc, 6, 43-44*) et dans *Mt., 12, 33*, il ne s'agit pas d'images qui peuvent avoir été employées par Jean-Baptiste et par Jésus sans avoir été créées ni par l'un, ni par l'autre. Il y a dans l'enseignement de Jésus des maximes, des préceptes, des axiomes, des proverbes qui peuvent avoir existé avant lui et qu'il peut s'être appropriés parce qu'il y trouvait exprimées des vérités qu'il voulait mettre en lumière. Quand M. Voelter (2) a montré que toute la substance de la parole *Mt., 11, 28-30* (Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés...) se trouve dans le Siracide (*6, 23-24* ; *24, 19. 20-22* ; *29, 30* ; *51, 23-29*), il n'a nullement prouvé que cette parole n'a pas été prononcée par Jésus car l'emprunt au Siracide ou à ce que l'enseignement moral du judaïsme avait tiré du Siracide peut aussi bien avoir été fait par Jésus que par un *didaskalos* postérieur.

Il nous reste à parler de ce que M. Dibelius appelle les *mythes*. Il donne à ce terme un sens un peu particulier. Un *mythe* est pour lui l'explication d'un rite par le récit des actes d'un dieu (3).

(1) Dans 1, 4, les mots τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου pourraient être traduits « la promesse qui vous a été faite par le Père à mon sujet » si l'interprétation que nous donnons n'était pas confirmée par 11, 16.

(2) D. Voelter, *Eine vorkanonische Conjectur im Neuen Testament und ihre Folgen*, *Nieuw Theologisch Tidschirft*, 1919 p. 35 s.

(3) Il y a d'autres mythes qui expliquent l'origine du ciel, du monde de la végétation ; ils ne nous intéressent pas ici.

Digitized by Google

M. Dibelius reconnaît que les matériaux de l'histoire évangélique n'ont pas, en général, un caractère mythique. Seule serait mythique la dernière forme reçue par le récit d'ensemble qui présente l'histoire de Jésus, fils de Dieu, comme l'explication du christianisme. Ici encore une réserve très grave est à formuler. Y a-t-il eu réellement explication mythique ? N'est-ce pas plus simplement l'explication historique du christianisme qui a revêtu un caractère religieux et qui ne pouvait pas en revêtir un autre puisque les premiers chrétiens ne voyaient pas dans l'histoire de Jésus une série de faits fortuits mais y reconnaissaient l'accomplissement d'une œuvre divine ? Mythique est seulement, au sens strict du mot, d'ordre de mission universelle et de baptême formulé dans (*Mt., 28, 18* et suiv.). Mais il faut faire une remarque essentielle : la tradition évangélique est si étroitement conditionnée par le souvenir des faits réels que, quand on a voulu présenter comme des institutions de Jésus, à la fois, le baptême et la mission universelle, alors que Jésus n'avait pas ordonné à ses disciples de baptiser et qu'il leur avait expressément défendu d'aller chez les païens et chez les Samaritains (*Mt., 10, 5*), on a attribué ces institutions à Jésus, non pas pendant son ministère, mais seulement après sa résurrection, en d'autres termes, on en a fait ce qu'elles étaient réellement, des créations de l'Esprit, c'est-à-dire de l'Eglise.

***

En dehors de M. Dibelius, le principal représentant de la *formgeschichtliche Schule* est M. Rudolf Bultmann (1), professeur à l'université de Marbourg. Nous avons à considérer ici trois de ses travaux, d'abord deux études critiques : son importante *Geschichte de synoptischen Tradition* (Goettingen, 1901) et une brochure plus récente *Die Erforschung der synoptischen Evan-*

(1) M. Rudolph Bultmann, né le 20 août 1884, a fait ses études à Tübingue, Berlin et Marbourg. Il a été successivement privat-docent à Marbourg (1912), professeur extraordinaire à Breslau (1916) et professeur ordinaire à Giessen (1920) et à Marbourg (1921).

Digitized by Google

gelien (Giessen, 1925) qui résume les conclusions de la première sous une forme plus facilement accessible ce qui n'était pas superflu, ce travail étant d'une lecture assez aride qui tient, en partie, à ce que les circonstances ont contraint M. Bultmann à fortement condenser son exposé. Outre ces deux études, M. Bultmann vient de publier un petit livre intitulé « *Jesus* » qui inaugure une collection nouvelle dont le titre est « *Die Unsterblichen. Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken* » (Berlin, 1926). De ce dernier ouvrage nous ne nous occuperons qu'un peu plus loin quand nous parlerons de quelques travaux qui doivent être considérés comme des essais d'application de la méthode nouvelle.

M. Bultmann reprend le principe de M. Dibelius sur le classement des matériaux d'après leur forme. Pour analyser les couches diverses de la tradition, il propose l'utilisation de trois procédés. Le premier consiste à reconstruire l'évolution de la tradition dans la période qui a précédé sa fixation en faisant intervenir les forces que l'on trouve à l'œuvre dans son histoire ultérieure depuis Marc jusqu'aux évangiles apocryphes. Le second procédé utilise la considération de la forme pour distinguer dans chaque tradition entre les éléments primitifs et les éléments secondaires. Le troisième enfin est la comparaison de la tradition évangélique avec les productions similaires sur le terrain juif et sur le terrain grec.

L'exposé des conclusions de M. Bultmann nous donnera l'occasion de revenir sur ces divers procédés. Nous pouvons donc nous borner pour le moment à de brèves remarques.

Il est évident qu'il n'y a aucune raison d'admettre et qu'il serait absurde de supposer que, par exemple, la tendance à l'accentuation du miraculeux ou l'exégèse prophétique de l'histoire évangélique (nous nommons ces deux facteurs, uniquement à titre d'exemples) n'aient commencé à influencer la tradition évangélique que postérieurement à la rédaction de l'œuvre de Marc. Il est donc légitime et nécessaire, dans la critique à laquelle il faut soumettre chacun des éléments de la tradition évangélique, de

Digitized by Google

rechercher dans quelle mesure il peut avoir été influencé par l'une ou l'autre des causes qui ont déterminé l'évolution ultérieure de la tradition. Mais ce serait une exagération manifeste que de prétendre que la genèse même de toute la tradition puisse s'expliquer par ces causes là. Ce serait méconnaître le fait que la création d'une tradition d'une part, son développement et son enrichissement de l'autre, sont deux choses fort différentes et que ce qui peut expliquer celle-ci est insuffisant pour rendre compte de celle-là.

Ce que nous avons dit plus haut du critère de forme à propos de la classification proposée par M. Dibelius nous dispense de revenir sur ce point à propos de M. Bultmann. Il faut cependant noter que le fait que MM. Dibelius et Bultmann sont amenés à ne pas se servir des mêmes termes et que les groupes d'éléments ne sont pas constitués chez l'un et chez l'autre de la même manière fournit une raison de plus de douter que le principe de la forme puisse réellement servir de base à une classification des matériaux de la tradition évangélique.

Quant au troisième critère, il est incontestable qu'il y a un grand intérêt à comparer la tradition évangélique avec les productions plus ou moins similaires de l'hellénisme et du judaïsme. Mais nous pensons, nous y reviendrons plus loin, que de certaines analogies de forme qui sont incontestables, il ne faut pas tirer des conclusions trop précises parce que ces analogies peuvent, dans une très large mesure, dériver des nécessités techniques de la narration. En outre, si on parle de comparaison, il ne faut pas considérer seulement les analogies qu'il peut y avoir entre la tradition évangélique et les récits qu'on en rapproche, mais il faut aussi tenir compte des différences. La tradition évangélique nous paraît, à nous modernes, toute surchargée de surnaturel et de merveilleux et nous serions volontiers portés à considérer que des textes qui rapportent tant de miracles et de prodiges ne peuvent avoir de valeur historique. La comparaison avec des œuvres comme la *Vie d'Appollonius de Tyane* de Philostrate ou certains apocryphes qui ne sont que des tissus de légendes est susceptible de

Digitized by Google

ramener à une plus juste appréciation des choses et de donner le sentiment que ce qu'il y a d'extraordinaire dans les évangiles ce n'est pas qu'ils contiennent tant de miracles mais qu'ils en contiennent si peu.

Dans la classification des matériaux évangéliques, M. Bultmann distingue entre la tradition des paroles et celle des récits, distinction qui, au premier abord, paraît juste mais que l'on ne peut réaliser sans résidus car il y a des paroles qui n'ont leur sens plein que par les circonstances dans lesquelles elles ont été prononcées et de même il y a des récits qui ne sont que le cadre d'une parole.

Pour les paroles M. Bultmann propose la classification suivante. Première catégorie : Les *apophtegmes* (à peu près ce que M. Dibelius appelle les *paradigmes*). Ils se répartissent en (1) dialogues didactiques et polémiques provoqués (a) par des guérisons accomplies par Jésus, (b) par l'attitude prise par Jésus ou ses disciples dans telle ou telle circonstance, (c) par des questions posées à Jésus soit par ses disciples, soit par des gens qui désirent s'instruire, (d) par des questions posées par des adversaires.

Il est surprenant de voir réunis dans une même catégorie générale des entretiens aussi différents d'allure et de structure que ceux que Jésus a, d'une part, avec des auditeurs bien disposés et de l'autre avec des adversaires. Cette remarque montre que si l'on voulait donner une classification qui réponde à toute la complexité de la réalité, il faudrait statuer un tel nombre de types qu'il ne serait plus possible de penser que la forme de l'épisode a déterminé la constitution du morceau mais qu'il y aurait, au contraire, lieu d'admettre que la forme a été, dans une large mesure, déterminée par le contenu des morceaux.

Remarquons aussi que M. Bultmann met en appendice comme ne rentrant exactement dans aucune des catégories caractérisées par lui deux morceaux : le centenier de Capernaum et la Cananéenne. Encore un fait qui conduit à douter de la précision et même de la possibilité d'une classification réelle.

La combinaison dans les *apophtegmes* de paroles de Jésus avec

Digitized by Google

des éléments narratifs serait, d'après M. Bultmann, une création de la tradition. Cette affirmation est assez arbitraire car la plupart des *apophtegmes* contiennent des paroles de Jésus qui n'ont vraiment de sens que dans les circonstances où elles ont été prononcées si bien que l'on a de la peine à concevoir qu'elles puissent jamais avoir été conservées sans un minimum de cadre. Or c'est, en règle général, à un minimum que se réduisent les indications relatives aux circonstances de temps et de lieu, aux personnages qui interviennent, etc. Tout cela est toujours extrêmement sobre. La pointe est, sans exception, la parole de Jésus.

Après les *apophtegmes*, la seconde catégorie distinguée par M. Bultmann comprend ce qu'il appelle « *Les paroles du Seigneur* ». Cette catégorie se subdivise en cinq sections : (1). Logia (Jésus maître de sagesse) avec trois sous-sections : (a) assertions, (b) comparaisons, (c) questions ; (2). Paroles prophétiques et apocalyptiques : (a) prédication du salut, (b) menaces, (c) exhortations, (d) prophéties apocalyptiques ; (3). Paroles sur la Loi et règles de la communauté ; (4). *Ich-Worte* ; (5). Paraboles.

Pour ne pas allonger outre mesure notre exposé nous renonçons à examiner ici la valeur de cette classification et nous nous bornons à observer que si compliquée qu'elle soit, elle ne l'est peut-être pas assez pour ne jamais réunir dans un même groupe des morceaux d'un caractère différent ce qui ne l'empêche pas, par un autre côté, de ne pas être assez souple pour éviter de classer dans des sections différentes des morceaux qui, cependant, présentent de réelles affinités.

Le second grand groupe comprend les récits. Une première catégorie fort importante (A) est constituée par les récits de miracles. M. Bultmann les répartit en deux groupes : 1° Miracles de guérisons ; 2° Miracles sur la nature.

Les récits de guérisons ne sont pas seulement des morceaux biographiques, ce sont encore et ce sont surtout des démonstrations messianiques. M. Bultmann fait remarquer que ces récits sont exactement du même type que les récits de miracles grecs et juifs de la même époque. Ils comprennent en général les éléments suivants :

Digitized by Google

1. Description de la maladie, de sa gravité, de sa durée, des tentatives vaines faites pour obtenir la guérison. Scepticisme des assistants en présence de l'intervention du guérisseur.

2. Guérison proprement dite. Gestes du guérisseur. M. Bultmann, observe que, sur ce point, les récits évangéliques sont, en général, extrêmement sobres.

3. Effet produit sur les assistants : étonnement, admiration, stupeur.

C'est, grosso-modo, le même schéma que l'on trouve dans les récits de guérison grecs et juifs. Il faudrait ajouter encore dans ceux qui paraissent à la quatrième page de certains journaux pour prôner tel ou tel remède. Cette dernière observation que M. Bultmann n'a pas faite, n'est pas sans portée car elle conduit à douter de la signification de l'analogie de structure et à penser qu'elle résulte des conditions que la nature même du récit à faire impose à la technique de la narration.

M. Bultmann ne pense pas que les analogies relevées par lui permettent d'expliquer l'origine des récits évangéliques de guérisons par simples transferts de récits grecs et juifs. Il en conclut seulement que les uns et les autres reflètent la même atmosphère. Mais ce n'est peut-être pas tenir un compte suffisant du fait noté par M. Bultmann lui-même que dans les récits grecs les gestes du thaumaturge sont beaucoup plus minutieusement décrits que dans les récits évangéliques qui, sauf de très rares exceptions, sont remarquablement sobres sur ce point. Cette différence nous paraît avoir une importance capitale parce qu'elle implique une toute autre appréciation du fait de guérison et conduit ainsi à se demander si ce qu'il y a de commun entre les récits grecs et juifs et les récits évangéliques de guérisons, ne serait pas, sinon exclusivement, du moins principalement ce qui, par la nature même des choses, est impliqué dans un récit de guérison.

Une seconde catégorie de récits est contituée par les narrations historiques et par les légendes. Parmi les premières, l'histoire de la passion occupe la place la plus importante. M. Bultmann admet

Digitized by Google

qu'il y a eu, à l'origine, un récit très simple qui s'est surchargé et compliqué d'éléments nouveaux dont plusieurs, comme le récit de la Cène, pourraient avoir eu pendant un certain temps une existence indépendante, tandis que d'autres sont des surcharges développées pour divers motifs, apologétiques, cultuels ou autres. Il faut aussi noter l'influence de l'argumentation prophétique et celle de divers motifs théologiques.

Tous ces éléments divers que l'analyse révèle derrière nos récits actuels existaient, à l'origine, à l'état isolé. La tradition a tendu à les réunir et à les fondre en un tout. Ce travail de concentration a commencé dès avant la rédaction du premier évangile.

L'existence de cette tendance à l'unification est un fait incontestable. Il nous semble cependant que, pour tenir exactement compte de toute la complexité de l'évolution de la tradition évangélique, il ne faudrait pas méconnaître qu'à côté de la tendance à l'unification et à l'organisation, il y a aussi une tendance à la dislocation. Marc (*3, 6*), en rapportant, après la série des cinq conflits du début, un conciliabule des pharisiens et des hérodiens pour faire mourir Jésus, amorce un récit qu'il ne continue pas et qui devait être poursuivi dans sa source. Les mots « six jours après » qui ouvrent le récit de la transfiguration (*Mc., 9, 2*) montrent que ce récit était originairement enchassé dans un schéma chronologique précis que Marc a brisé et de même, par l'introduction des deux parties de l'histoire du figuier maudit (*11, 12-14, 20-25*), il a détruit la relation organique que l'on peut encore reconnaître entre le récit de l'entrée à Jérusalem (*11, 1-10*), la purification du Temple (*11, 15-19*) et la question posée à Jésus : « Par quelle autorité fais-tu ces choses ? » (*11, 27-33*). On peut ajouter qu'il est infiniment vraisemblable que les deux morceaux *Marc, 6, 14-16* et *17-29* (Perplexité d'Hérode au sujet de Jésus et Mort de Jean-Baptiste) n'avaient pas, originairement, le caractère qu'ils ont dans l'évangile de Marc d'être épisodiques et comme en marge de l'histoire évangélique.

Il y a là des faits dont il faut tenir compte et qui conduisent à penser que la tendance à la concentration et à l'organisation n'a

Digitized by Google

pas agi d'une manière aussi absolue que le pensent M. Bultmann et ses amis et que la réalité, ici encore, a été beaucoup plus complexe que le système qu'ils ont édifié.

L'idée de réunir en un tout les éléments épars de la tradition est, d'après M. Bultmann, l'œuvre propre de Marc. Ce n'est pas par hasard que cette œuvre a été entreprise en dehors de la Palestine. Il en a été ainsi parce que les communautés palestiniennes n'avaient pas besoin d'un évangile homogène tandis qu'il en fallait un au christianisme hellénistique où la combinaison du culte rendu à un kurios divin et le souvenir d'une personnalité historique ne pouvait être réalisée que par la constitution d'une tradition.

Cette conception appelle bien des réserves. La théorie de Bousset sur le caractère hellénique du culte du kurios céleste est la prémisse indispensable du système. Or cette théorie nous paraît être très contestable. Les traditions sur la primitive Eglise de Jérusalem que nous avons dans le livre des Actes et dont la substance paraît remonter à des sources très anciennes puisqu'on n'y trouve pas trace de l'influence du paulinisme ou du deutéro-paulinisme nous font assister à la naissance du culte du kurios dès les premières années de la vie de l'Eglise et sur le terrain palestinien. D'autre part la distinction entre le christianisme palestinien et le christianisme hellénique, si légitime qu'elle soit en principe, ne doit pas être exagérée. Rappelons seulement la formule de *I Cor., 15, 4* qui mentionne un kerygma commun, prêché aussi bien par Paul que par les apôtres de Jérusalem. Le contenu de cette formule (l'idée du Christ mort pour les péchés suivant les Ecritures, enseveli et ressuscité le troisième jour suivant les Ecritures) implique l'idée de l'être céleste qui accomplit une œuvre divine sur la terre pour la rédemption de l'humanité. Cette formule présente donc comme l'élément essentiel de la foi de toute l'Eglise, de l'Eglise palestinienne aussi bien que de l'Eglise hellénique, cette association du culte d'un être céleste et d'une histoire terrestre qui, pour M. Bultmann, serait caractéristique du christianisme hellénistique et génératrice de la littérature évangélique.

Digitized by Google

En outre, si les évangiles que nous connaissons ont tous été composés sur le terrain hellénistique et si les recherches les plus récentes sur les évangiles judéo-chrétiens comme les évangiles des Hébreux, des Ebionites et des Douze montrent que ces évangiles n'ont guère été que des adaptations plus ou moins libres de l'évangile de Matthieu, il n'en reste pas moins que l'histoire du judéo-christianisme et même que l'histoire du christianisme en dehors de sa forme paulinienne et de celles qui en sont dérivées, nous est trop mal connue pour que l'on puisse apporter ici une affirmation ou une négation absolue. D'ailleurs les évangiles canoniques eux-mêmes, écrits en grec et dans un milieu grec, plongent dans le monde palestinien des racines trop profondes pour que nous puissions hésiter à penser que, là aussi, une distinction trop absolue entre christianisme hellénistique et christianisme palestinien ne répond pas à la réalité.

***

A côté des ouvrages de MM. Dibelius et Bultmann il nous faut signaler un travail qui, bien que ne traitant pas de la tradition évangélique, est considéré par les représentants de la nouvelle école comme fondamental pour leur théorie. Nous avons rappelé comment M. Gunkel a développé l'idée que l'étude de la tradition évangélique pourrait être fécondée par la considération des faits relatifs aux traditions de la Genèse et comment Bousset a indiqué le rôle que pourrait jouer l'étude systématique des lois de l'évolution des traditions. M. Dibelius, parlant du caractère impersonnel du développement de la tradition évangélique, avait de même parlé d'une *Biologie der Sage*. Depuis cette idée a été fréquemment reprise par les représentants de l'école. Ils font notamment état d'une étude de M. Olrik sur *les lois de la poésie épique populaire* (1). M. Olrik a cru reconnaître certaines lois auxquelles

(1) Olrik, *Die epischen Gesetze der Volksdichtung*, *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 1909.

Digitized by Google

obéissent la tradition des légendes épiques. Ces lois s'appliqueraient aussi, d'après les critiques de la nouvelle école, à l'évolution de la tradition évangélique.

Voici, à titre d'exemples, quelques-unes de ces lois. D'abord la loi de l'introduction et de la conclusion. Une scène n'a jamais ni un commencement ni une fin abrupts mais comporte, en règle générale, une introduction et une conclusion qui marquent successivement le passage du repos au mouvement et celui du mouvement au repos. Il serait facile d'illustrer cette loi par des exemples pris dans les évangiles, mais elle n'a guère de portée puisqu'elle se borne à énoncer un fait banal, c'est qu'un épisode, quel qu'il soit, a un commencement et une fin. Il y a d'ailleurs des cas où cette loi ne s'applique pas d'une manière rigoureuse. La question des sadducéens sur la résurrection (*Mc.*, *12*, *18-27* et par.) ne comporte pas de conclusion chez Marc ; elle en a seulement chez Matthieu et chez Luc. Par contre, la question du plus grand commandement a une conclusion chez Marc (*12*, *28-34*) et n'en a pas chez Matthieu (*22*, *34-40*) de sorte qu'on ne peut dire que la loi en question ne trouve sa pleine application que dans les formes les plus récentes de la tradition.

Une autre loi, celle de la répétition, consiste en ceci que l'intensité est marquée par la répétition d'un récit. C'est peut-être vrai dans certains cas, par exemple pour la triple prière de Gethsémané et pour le triple reniement de Pierre ou, pour prendre un exemple en dehors des évangiles, pour la triple répétition, dans les Actes, du récit de la conversion de Paul. Mais il y a des cas où l'intensité est marquée par un autre procédé que la répétition et l'on peut même en citer un où, pour donner au récit plus d'intensité, on a été amené à supprimer une répétition. C'est le cas de l'épisode de Gethsémané dans Luc (*22*, *40-46*) où la première prière de Jésus a été renforcée, d'une part, par la sueur de sang et, de l'autre, par l'apparition de l'ange ce qui a eu pour effet d'obliger à supprimer les deux autres prières puisque, du premier coup, le récit a atteint un maximum d'intensité qu'il ne peut dépasser et auquel il lui est même impossible de se tenir.

Digitized by Google

Il peut aussi arriver que la répétition ne soit pas en rapport avec l'intention, consciente ou non, de renforcer le récit. Elle peut provenir du fait que le narrateur s'est trouvé en présence de deux récits légèrement différents d'un même fait et que, ne reconnaissant plus leur parenté, il les a juxtaposés alors qu'il aurait fallu les fondre ensemble ou choisir entre eux. Le double récit de la multiplication des pains chez Matthieu et chez Marc est un exemple typique de cette manière de procéder.

Il y a plus de vérité dans une loi comme celle du dialogue scénique. Elle exprime ce fait que les récits populaires répugnent à mettre en scène des collectivités et les remplacent par des individus. Ceci répond, en partie au moins, au fait que, dans la réalité, les collectivités interviennent surtout par leurs porte-paroles. Mais on pourrait aussi montrer, dans les évangiles, l'action d'une force qui s'exerce en sens contraire et tend à faire intervenir comme adversaires ou interlocuteurs de Jésus non pas un pharisien particulier dont le nom serait donné mais un pharisien, type abstrait, dans bien des cas même des pharisiens ou des sadducéens (Question des pharisiens sur le tribut et question des sadducéens sur la résurrection). De cette tendance à dépersonnaliser les interlocuteurs de Jésus, il y a un exemple curieux dans le récit de Luc sur la pécheresse (*7, 36-50*). Dans le corps du récit le pharisien à qui s'adresse Jésus est appelé Simon, dans l'introduction, où naturellement l'élément rédactionnel est plus fort, il y a simplement « un pharisien ».

On peut ainsi relever dans le développement de la tradition évangélique l'action de deux forces antithétiques. L'une tend à réduire les interlocuteurs de Jésus au rôle de simples types abstraits ; le sadducéen, le pharisien, le docteur de la loi. L'autre tend à introduire des noms propres et à individualiser les personnages. Le quatrième évangéliste sait — ce qu'ignoraient ses prédécesseurs — que le serviteur du grand-prêtre s'appelait Malchus et que c'est Pierre qui l'a frappé. Il sait aussi que la femme qui a oint les pieds de Jésus s'appelait Marie et que c'était la sœur de Marthe et de Lazare. La tradition ultérieure l'identifiant à Marie-Made-

Digitized by Google

leine de laquelle le Seigneur avait chassé sept démons (*Lc.*, 8, 2) et, combinant le récit de Luc avec les autres, racontera son histoire avec un grand luxe de détails. La tradition ultérieure saura de même les noms des brigands crucifiés avec Jésus, Zoathan et Camma ou Chammata d'après le ms. c de l'ancienne version latine, Dysmas et Gestas d'après les *Acta Pilati*. Elle connaîtra, à partir du v^e^ siècle, les noms des Mages d'Orient, Melchior, Gaspard et Balthasar. Elle saura que le disciple qui avait demandé à enterrer son père avant de suivre Jésus, était un des apôtres (Tertullien) et précisera même que c'était Philippe (Clément d'Alexandrie).

On pourrait faire des observations analogues à propos des autres lois que formule M. Olrik, elles montreraient que, comme dans les cas précédents, en ce qui concerne la tradition évangélique au moins, ces lois n'ont pas un caractère absolu, elles résument un certain nombre de faits, non pas tous les faits, par suite elles n'autorisent pas à formuler des conclusions formelles sur la manière dont la tradition évangélique a évolué.

Mais il y a encore d'autres raisons de penser qu'il ne faut pas trop compter pour élucider l'histoire de la tradition évangélique sur l'étude de ce que M. Dibelius appelle la biologie des traditions. En admettant même que l'analyse des traditions populaires et des légendes épiques permette de formuler des lois quelque peu précises, il n'irait pas de soi qu'elles s'appliquent telles quelles à l'histoire évangélique qui est quelque chose de très particulier. L'ancienne exégèse a eu le tort de trop isoler les évangiles, de les considérer comme une littérature à part et ainsi de les faire sortir de l'histoire. Là contre il était nécessaire de réagir. La nouvelle école a aussi eu raison d'insister sur le fait que d'ailleurs elle n'a pas découvert, que les récits évangéliques sont des traditions et non des relations historiques, au sens strict du mot. Mais la réaction nécessaire contre une vieille erreur d'appréciation ne doit pas faire oublier que les récits évangéliques sont des traditions d'un type très particulier. Avant de s'être fixées dans les évangiles, elles n'ont eu qu'une histoire relativement brève, histoire d'une quarantaine d'années, encore cette évaluation ne tient-elle pas compte

Digitized by Google

du fait que le travail de fixation a commencé sensiblement plus tôt que la rédaction de l'évangile de Marc et était sans doute arrivé assez longtemps auparavant à une conclusion au moins relative pour le récit de la passion, c'est-à-dire pour la partie la plus importante des évangiles. Voilà pourquoi nous doutons que les lois qui pourraient s'appliquer à des traditions qui ont eu une vie de plusieurs siècles avant de trouver leur expression littéraire, puissent, telles quelles, être appliquées à la tradition évangélique. Si séduisante qu'apparaisse l'idée de traiter les traditions évangéliques par la méthode qui, dans les mains de M. Gunkel, a donné de si brillants résultats pour l'étude de la Genèse, il faut se défier d'une simple extension de la méthode. Notons en passant que ce cas n'est pas le seul où une assimilation trop exacte des problèmes du Nouveau Testament aux problèmes de l'Ancien et un transfert quasi-mécanique aux problèmes de critique néo-testamentaire des méthodes qui ont donné de bons résultats dans la critique de l'Ancien Testament conduise à des déceptions. Le cas de certaines théories sur la distinction des sources dans le récit des Actes fournirait un parallèle très exact à celui qui nous occupe.

La brièveté de la préhistoire de la tradition évangélique n'est pas le seul trait qui la caractérise. Il faut encore noter que, dès son origine et à travers toute son histoire, elle a eu une valeur et une portée directement religieuses ce qui ne paraît pas avoir été le cas, dès le début, du moins avec la même intensité, pour les traditions de la Genèse. Notons aussi le fait qu'elle a été conservée et qu'elle a pris sa forme dans un milieu qui était dominé par l'attente imminente de la parousie et dans lequel le phénomène de l'inspiration pneumatique avait un caractère très général.

Ces traits particuliers de la tradition évangélique n'ont pas été sans exercer directement une influence sur son développement qui ne doit donc pas être trop étroitement assimilé à celui de traditions qui ne présentent pas les mêmes caractères. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas des traits qui soient communs à l'évolution

Digitized by Google

de toutes les traditions, de la tradition évangélique comme des autres. Mais ce sont des traits généraux. Ils peuvent illustrer ce qu'on constate dans l'évolution de la tradition évangélique, ils ne permettent pas de la reconstruire là où des matériaux qui permettraient de le faire directement font défaut.

Les seules lois de l'évolution de la tradition évangélique qui soient certaines sont celles que l'on peut dégager de l'étude de la tradition évangélique elle-même. Encore, dans l'application de ces lois, faut-il être très prudent car, nous l'avons noté, l'évolution de la tradition évangélique obéit parfois à des forces antithétiques et les lois dans lesquelles on peut essayer de l'exprimer résument un certain nombre mais non la totalité des faits. Ces lois n'ont donc qu'une portée générale, elles ne peuvent être appliquées dans des cas particuliers.

❦

Nous en avons terminé avec les études qui traitent des questions de principe et de méthode. Pour caractériser la *formgeschichtliche Schule* et pour pouvoir apprécier exactement ce qu'on peut en attendre, il convient encore de considérer brièvement quelques études qui sont, à des titres divers, des essais d'application de la méthode nouvelle.

La première est celle de M. Georg Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Goettingen, 1922. Elle porte pour sous-titre *Eine formgeschichtliche Untersuchung* et c'est à bon droit puisque M. Bertram s'attache à démontrer que c'est l'influence du culte qui explique à la fois la formation des éléments de la tradition et leur groupement dans le récit actuel de Marc. L'idée d'une influence exercée par le culte sur le développement de la tradition évangélique est une des idées fondamentales de la nouvelle école.

Il y a quelque a priori dans cette étude comme le prouve le principe formulé dès le début que c'est le point de vue cultuel qui doit dominer les recherches. C'est là, à notre sens, une faute de méthode. Il est téméraire d'affirmer à priori qu'un développe-

Digitized by Google

ment complexe comme celui des récits de la passion est la résultante d'une cause unique, le culte. Cela surtout parce qu'il y a dans le récit de la passion des traits qui s'expliquent de la manière la plus naturelle par d'autres causes que le culte, par exemple par les préoccupations apologétiques. C'est, à notre sens, une erreur de considérer le facteur culte comme une clef merveilleuse susceptible d'ouvrir toutes les serrures. Si M. Guignebert nous permettait de reprendre un mot qu'il a employé à propos du système de M. Delafosse (1), nous dirions volontiers que cette clef magique risque fort de n'être qu'un vulgaire rossignol.

Un autre défaut de la méthode de M. Bertram est qu'au lieu d'aller de ce qui est connu ou partiellement connu à ce qui est inconnu, il suit la voie inverse et part de ce qui est inconnu, c'est-à-dire du culte ; car il ne faut pas oublier que les données sur le culte chrétien du premier siècle sont extrêmement rares. Illustrons par un exemple le danger de cette méthode. M. Bertram croit que l'indication chronologique par laquelle s'ouvre le récit de la passion dans Marc (*14, 1*), « La Pâque et les Azymes étaient dans deux jours », se rapporte à un schéma de la semaine sainte ayant son origine dans le culte. C'est là une pure hypothèse et elle nous paraît se heurter à certains faits précis. Si l'indication avait bien eu ce caractère, elle aurait tendu à se préciser dans la tradition ultérieure. Or ce n'est pas le cas. Luc (*19, 1*) a la formule plus vague : « La fête des Azymes que l'on appelle la Pâque était dans deux jours » et Jean (*13, 1*) dit seulement : « Avant la fête de Pâques ». D'autre part, ni les épîtres de Paul ni surtout la Didachè qui donne des indications précises sur les principaux éléments du culte, ne contiennent la moindre allusion à une semaine sainte. Enfin si, dans *Marc, 14, 1*, c'était une Pâque chrétienne qui était visée, on aurait peine à comprendre que Luc qui représente un stade plus avancé de l'évolution, ait effacé ce trait en mettant au premier plan la fête juive des Azymes (22, *1*). Il faut ajouter que, si Marc avait vraiment l'idée d'un schéma de la semaine sainte,

(1) Guignebert, *Revue historique*, *CLIII*, 1926 (sept. oct.), p. 77.

Digitized by Google

il serait surprenant qu'il l'ait conçu et présenté comme un cadre vide.

Il nous paraît d'autant moins nécessaire de recourir à l'explication hypothétique que propose M. Bertram, que l'indication chronologique de Marc peut être interprétée d'une manière très naturelle. L'indication donnée est en relation étroite avec l'intention prêtée aux Juifs de faire mourir Jésus mais pas pendant la fête, de peur qu'il ne se produise quelque trouble parmi le peuple (*Mc., 14, 2. Mt., 26, 5*). Luc ne mentionne pas cette intention des autorités, sans doute parce qu'il a remarqué qu'elle n'avait pas été réalisée. Pourtant, il l'a connue puisqu'il a conservé un débris, inintelligible chez lui, du texte de Marc dans les mots : « car ils craignaient le peuple » (*Lc., 22, 2*c). L'indication de Marc avait son sens plein dans le récit primitif où Jésus, comme le dit encore le quatrième évangile, mourait effectivement avant la fête. C'est la transformation du dernier repas de Jésus en repas pascal, transformation qui, elle, a certainement un caractère cultuel qui a entraîné une modification de la chronologie primitive et eu pour conséquence de faire, dans la suite, atténuer, puis supprimer l'indication chronologique du début alors que, si cette indication avait eu un caractère cultuel en relation avec le schéma de la semaine sainte, elle aurait dû, au contraire, devenir de plus en plus précise.

Qu'il y ait une relation directe entre les récits évangéliques, spécialement entre les récits de la passion et le culte c'est l'évidence même. Mais la relation est beaucoup plus complexe que ne pensent M. Bultmann et les critiques de la nouvelle école. Il n'y a pas seulement dépendance des récits par rapport au culte mais il y a aussi, et c'est même ce qui nous paraît le plus primitif, dépendance du culte par rapport aux récits ou, d'une manière plus générale, par rapport aux faits dont les récits conservent le souvenir plus ou moins fidèle. Dans presque tous les cas le développement supposé par M. Bertram pourrait être retourné. Nous ne doutons pas, pour notre part, que, dans bien des cas, il devrait l'être.

Digitized by Google

Cette première application de la *formgeschichtliche Methode* à un problème concret ne nous paraît donc pas avoir été des plus heureuses et cela parce que l'analyse et l'interprétation des faits y est dominée par un principe a priori.

***

La seconde étude dont nous voudrions parler est celle de M. Lyder Brun, professeur à Oslo, *Die Auferstehung Christi in der ursprünglichen Ueberlieferung* (Oslo, Giessen, 1925). Cette étude ne se rattache à la *formgeschichtliche Schule* que par un côté. M. Brun s'en inspire en ce qu'il se propose, non comme on le fait d'ordinaire, d'examiner les divergences des récits mais de rechercher ce qu'ils ont de commun. Il ne le fait pas pour tenter un essai, assez vain, d'harmonistique ou pour essayer de dégager une sorte d'archétype de tous les récits mais pour reconnaître, par l'analyse des thèmes essentiels, quel intérêt la foi des premiers âges a attaché aux récits relatifs à la résurrection. Mais M. Brun n'est pas un *Formgeschichtler* de stricte observance puisqu'il déclare que le contenu de la tradition a plus d'importance que sa forme.

Des divers récits d'apparitions, M. Brun croit pouvoir dégager un schéma commun qui serait essentiellement caractérisé par l'association d'une apparition individuelle et d'une apparition collective, apparition à Pierre, par exemple ou à Jacques suivie d'une apparition aux Douze ou à tous les apôtres. Cette association est en effet de la plus haute importance et il est bien probable que la foi à la résurrection a d'abord été le produit d'une expérience individuelle rendue ensuite collective. Toutefois le schéma apparition individuelle suivi d'apparition collective n'est pas aussi général que l'admet M. Brun. Il faut quelque peu forcer la plupart des récits pour les mettre en harmonie avec la théorie. On peut se demander si l'on ne serait pas en présence d'un de ces cas où l'établissement de schémas trop définis et surtout l'attribution à ces schémas d'une valeur trop absolue conduit à ne plus consi-

Digitized by Google

dérer les textes mais des abstractions qu'on leur substitue. Pour ne donner qu'un exemple, la série des apparitions relatées par Paul dans *I Cor., 15, 5*s ne répond qu'imparfaitement au schéma. Si les première et deuxième apparitions (à Céphas, aux Douze) et les quatrième et cinquième (à Jacques, à tous les apôtres) fournissent des exemples caractéristiques de l'association en question, la troisième apparition (à plus de cinq cents frères) est collective et n'est précédée d'aucune apparition individuelle et la sixième qui est individuelle (à Paul), n'est pas suivie d'une apparition collective, sans que l'on puisse envisager l'hypothèse d'une énumération incomplète, puisque l'apôtre donne expressément l'apparition qu'il a eue comme celle qui a clos la série.

Nous tenons à ajouter que la remarque qui précède ne porte que sur un point très particulier à l'étude de M. Brun, celui pour lequel la *formgeschichtliche Methode* est mise en œuvre et qu'il serait tout à fait injuste de juger son travail sur cela seulement. Le caractériser dans ses autres parties nous entraînerait en dehors de la question qui nous occupe. Nous tenons cependant à dire que son étude est des plus intéressantes et des plus suggestives et qu'elle abonde en vues originales souvent tout à fait justes. On peut n'en pas adopter toutes les conclusions. On ne peut pas la lire sans profit.

***

Le *Jesus* de M. Bultmann paru l'année dernière, est-il exactement dans la ligne tracée par la *Geschichte der synoptischen Tradition* et par *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* du même auteur ? C'est une question qui doit au moins être posée. Sans doute, M. Bultmann ne retire rien de ses conclusions critiques, d'aucuns diraient même de ses conclusions hypercritiques. « J'estime, écrit-il, dans l'introduction de son nouveau volume, que ce que nous pouvons savoir de la vie et de la personnalité de Jésus c'est autant dire rien » (*so gut wie nichts*) (p. 12). On est, il faut l'avouer, quelque peu surpris de trouver après cela un exposé,

Digitized by Google

non pas sans doute de la vie de Jésus mais de sa pensée et de son enseignement. De cet exposé nous dirons seulement qu'il ne nous satisfait pas entièrement parce qu'il présente des lacunes qui nous semblent graves notamment sur la question de la conscience messianique de Jésus mais que c'est, malgré cela, un des plus cohérents, des plus intéressants et des plus suggestifs que nous connaissions. N'y a-t-il pas quelque inconséquence à dire que nous ne savons guère de Jésus que ceci qu'il a vécu (M. Bultmann déclare en effet que « le doute sur l'existence réelle de Jésus ne mérite pas un mot de réfutation » p. 16) et à donner un exposé relativement développé de sa pensée et de son enseignement ? Sans doute, M. Bultmann a soin d'avertir que si l'on peut, selon toute vraisemblance, attribuer à Jésus le contenu religieux et théologique de la couche la plus ancienne de la tradition, rien, en définitive, ne serait changé si cette attribution devait être abandonnée et s'il fallait mettre entre guillemets le nom « Jésus » comme étant une désignation plus ou moins conventionnelle du phénomène religieux qui s'est passé dans la première génération chrétienne.

La position prise ici par M. Bultmann et qui, à vrai dire, lui était imposée par ses vues critiques nous paraît peu solide. La pensée religieuse de Jésus telle qu'il la présente a un caractère si organique et si profond qu'on ne peut la comprendre que comme celle d'un individu et qu'il serait impossible de la concevoir comme un phénomène collectif. La tentative de M. Bultmann pour désolidariser l'histoire de Jésus et sa pensée nous semble assez vaine. Si nous pouvons avoir de la pensée de Jésus une idée aussi claire que croit M. Bultmann, nous disposons par la même d'un critère pour juger de l'authenticité des paroles et même des récits rapportés par la tradition, ce qui permet d'échapper au scepticisme radical de M. Bultmann. Il nous semble donc qu'il y a, à la base de son dernier livre, une inconséquence qui, pour être heureuse, n'en témoigne pas moins qu'il doit y avoir quelque chose de faux ou, au moins, d'excessif dans la méthode critique qu'il met en œuvre.

A un autre point de vue encore, le Jésus de M. Bultmann est

Digitized by Google

intéressant. Il nous éclaire en effet sur la psychologie du critique qui, plus qu'aucun autre, a efficacement travaillé à développer et à répandre les principes et les méthodes de la nouvelle école. Dans un premier chapitre de son livre intitulé *Die Art der Betrachtung*, M. Bultmann expose en effet des vues très personnelles sur la nature de l'histoire. Pour lui ce n'est pas seulement une reconstitution du passé ou, comme il dit, « une promenade dans un musée d'antiquités ». Sans doute la reconstitution objective du passé est un travail préliminaire indispensable mais l'histoire n'atteint son véritable but que si elle aboutit à ce que M. Bultmann appelle le « dialogue avec l'histoire ». Il s'agit là, non pas de jugement de valeur à porter au nom de je ne sais quelle norme idéale, mais de quelque chose de beaucoup plus profond. L'histoire, pour M. Bultmann, ne doit et ne peut pas être considérée de l'extérieur comme un développement qui soit réellement distinct de nous mêmes, car l'histoire est un développement organique dont nous mêmes faisons partie. Ce n'est pas avec indifférence, ou avec neutralité qu'il faut l'aborder, il faut venir à elle avec des questions et se laisser instruire par elle sur les possibilités de notre propre existence.

Il y a là une conception très particulière qui révèle chez M. Bultmann une préoccupation d'homme religieux et de théologien beaucoup plus que d'historien et de critique. La chose est intéressante à noter parce qu'elle explique pourquoi M. Bultmann ne se résigne pas à ignorer la pensée de Jésus comme il se résigne à ignorer l'histoire de sa vie. Ne serait-ce pas parce que c'est en théologien et non en historien qu'il a abordé le problème évangélique ?

⁂

Les critiques que, chemin faisant, nous avons formulées à propos des principales théories de la nouvelle école nous permettent d'être brefs dans nos conclusions.

Si nous essayons de dresser le bilan de cette école nous devons d'abord mentionner à son actif qu'elle a eu le mérite, non pas

Digitized by Google

de rompre la première avec une manière d'utiliser historiquement les évangiles qui ne correspond pas aux résultats les plus certains des recherches critiques, du moins de consommer définitivement la rupture.

Elle a, par là-même, mis en lumière le fait que les évangiles ne doivent pas être envisagés seulement comme contenant ou comme pouvant contenir des renseignements historiques sur Jésus mais qu'ils doivent être aussi considérés comme apportant un témoignage direct sur la foi et la pensée religieuse de leurs auteurs et, plus généralement, sur l'état du christianisme au moment où ils ont été composés. Cela non plus n'est pas nouveau et avait déjà été reconnu bien avant la nouvelle école. On peut seulement estimer qu'elle a rendu service en rappelant la nécessité de considérer les évangiles à ce point de vue.

La nouvelle école a aussi eu le mérite, sinon de découvrir, du moins de souligner fortement le fait que la tradition n'est pas quelque chose d'inerte qui se borne à transmettre de bouche en bouche ce qui lui a été confié en ne lui faisant subir que des altérations de pure forme ou des changements accidentels. Elle a montré ou rappelé que la tradition est quelque chose de vivant qui transforme les récits et les adapte aux besoins de l'Eglise et que la communauté dont la tradition est comme l'émanation, est un facteur important du développement du christianisme.

En troisième lieu, nous pouvons considérer comme un mérite des nouveaux critiques d'avoir appelé l'attention sur l'importance qu'il y a à considérer la forme des récits et à étudier la technique de leurs narrations. Là non plus on ne peut pas dire qu'ils aient innové. Du moins auront-ils puissamment contribué à amener les critiques à se préoccuper d'un aspect des questions trop négligé autrefois.

Enfin, il serait injuste de ne pas dire que, même là où ils exposent des théories qui nous paraissent contestables, des hommes comme MM. Dibelius et Bultmann sèment avec abondance des remarques de détail non seulement très fines et très justes mais souvent très suggestives. Nous serions désolé que la critique que

Digitized by Google

nous croyons devoir faire de leur système pût inspirer à quelqu'un le sentiment qu'il ne vaut pas la peine de lire et d'étudier avec soin leurs travaux.

Mais après avoir ainsi marqué ce qui constitue pour nous l'apport positif des travaux de la nouvelle école, il nous faut dresser le passif du bilan.

Nous ne mentionnerons que pour mémoire l'injustice dont trop souvent les critiques de l'école ont fait preuve à l'égard de ce qu'ils appellent, un peu dédaigneusement, l'ancienne critique.

Ce qui est plus grave, c'est que la méthode qu'ils préconisent a pour postulat essentiel la possibilité de distinguer nettement des types de narrations ou de paroles évangéliques et d'en faire un classement rigoureux. Or, nous l'avons vu, MM. Dibelius et Bultmann ne sont parvenus à se mettre d'accord ni sur les définitions, ni sur le classement. Chacun d'eux en a proposé qui n'échappent pas à la critique. Ce qui est plus grave encore, c'est qu'il y a lieu de douter fortement que là où ils ont, d'après nous, échoué, d'autres, plus heureux, puissent réussir. D'une part, les matériaux de la tradition évangélique ont une complexité telle qu'ils défient tout classement rigoureux qui prétendrait être autre chose qu'une classification destinée à faciliter le travail critique. De l'autre, dans la plupart des cas, au moins, les éléments du récit évangélique présentent simultanément deux ou plusieurs des traits à l'aide desquels on pourrait essayer de la caractériser, en sorte que les divers groupes qu'il pourrait paraître naturel de distinguer chevaucheraient toujours plus ou moins les uns sur les autres. Une classification rigoureuse ne saurait admettre de *Mischformen*. Or MM. Dibelius et Bultmann sont bien obligés de reconnaître qu'il en existe et il serait facile de montrer qu'il y en a beaucoup plus qu'ils ne le pensent. Ce serait à peine un paradoxe que de dire qu'il n'y a que des *Mischformen*. La matière évangélique est, en tout cas, rebelle aux cadres dans lesquels on voudrait l'enfermer.

En second lieu, si l'idée d'une correspondance entre les divers types de récits ou de paroles évangéliques et les diverses fonctions de la vie de l'Eglise primitive est certainement exacte, cette même idée devient fausse, si on l'interprète, comme le font les nouveaux

Digitized by Google

critiques, dans ce sens qu'un type particulier de parole ou de récit correspond à une certaine fonction de la vie de l'Eglise et à celle-là seulement. On ne voit pas au nom de quel principe on pourrait affirmer que tel morceau qui pouvait être utilisé pour la prédication ne pouvait pas l'être en même temps pour l'instruction, pour la controverse ou pour la mission et peut-être aussi tout simplement pour la satisfaction de l'imagination et de la curiosité pieuses.

Plus arbitraire encore, ce sera notre troisième critique, est l'affirmation que, dans la correspondance entre le récit ou la parole et la fonction, c'est la fonction qui est l'élément premier et que c'est elle qui a déterminé la constitution du récit ou de la parole. Il nous semble que les relations les plus vraisemblables sont retournées par la *formgeschichtliche Schule* et qu'en tout cas, à la réalité complexe, est substituée une construction théorique abstraite.

La conséquence de ce qui vient d'être exposé c'est que, tandis qu'ils prennent pour mot d'ordre la formule du « *Sitz im Leben* » (1), les critiques de la *Formgeschichte* se placent en réalité hors de la vie et du réel. Ils n'opèrent plus sur les récits dans leur complexité vivante mais sur le schéma abstrait de leurs classifications et de leurs constructions théoriques.

C'est une affirmation théorique encore et des plus contestables que l'idée que dans l'histoire du christianisme primitif, c'est la communauté qui est le facteur essentiel, voire l'unique facteur du développement ce qui conduit à méconnaître — peut-être parce qu'autrefois on l'a trop exclusivement souligné — le rôle des grandes personnalités.

La prépondérance de l'esprit géométrique sur l'esprit de finesse et l'abus de la construction théorique paraissent être les caractéristiques essentielles de la nouvelle école. C'est faire une construction théorique encore que d'affirmer que la considération de

(1) L'expression est de M. Gunkel, *Theologische Rundschau*, 1917, p. 266. (cf. Cullmann, *Rev. d'hist. et de phil. rel.*, 1925, p. 564).

Digitized by Google

la forme des récits doit l'emporter sur celle de leur matière ou que de poser en principe que la tradition évangélique est, de tous points, assimilable à n'importe qu'elle autre tradition ou encore que d'admettre que les récits qui ont été utilisés pour certaines fonctions de la vie de la communauté ont été créés en vue de ces fonctions et n'ont servi qu'à elles.

Enfin, il serait intéressant de rechercher si ce ne sont pas, en partie au moins, des vues théoriques qui ont inspiré, à M. Bultmann notamment, l'agnosticisme auquel il paraît si volontiers se résigner en ce qui concerne l'histoire même de Jésus et si ce n'est pas parce que l'histoire, par sa nature même, n'est pas susceptible de lui fournir une certitude d'ordre absolu qu'il lui tourne le dos pour lui chercher une sorte d'*Ersatz* dans le témoignage religieux de la génération qui a produit les évangiles et pour demander que la simple exégèse historique et critique soit doublée d'une exégèse pneumatique ou théologique de manière à abolir la distincton, pour nous essentielle, entre la théologie systématique et la théologie historique (1). Pour répondre à ces questions, il faudrait examiner les théories d'une école qui, au premier abord, paraît être aux antipodes de l'hypercritique d'un Dibelius ou Bultmann mais qui doit cependant avoir la *formgeschichtliche Schule* quelque secrète affinité puisque M. Bultmann lui a donné son adhésion publique, nous voulons parler de l'école de Bahrdt. Il faudrait, d'autre part, envisager dans toute son ampleur la question de savoir comment peut aujourd'hui être posé le problème de Jésus et des origines du christianisme. C'est une question qui ne peut être traitée par quelques remarques générales mais qui demanderait de très amples développements. Elle n'a d'ailleurs avec celle sur laquelle nous désirions attirer l'attention que des relations indirectes.

Maurice Goguel.

(1) Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, *Zwischen den Zeiten*, 1925, p. 334-357.

Digitized by Google

L'ÉVANGILE DE MARC

A-T-IL ÉTÉ ÉCRIT EN LATIN ?

En tête de beaucoup de manuscrits des évangiles se trouve une notice qui fait savoir que l'évangile de Matthieu a été écrit en hébreu (ἑβραιστί), *l'évangile de Marc en latin* (ῥωμαιστί), ceux de Luc et de Jean en grec (ἑλληνιστί) (1). En suscription à la vulgate syriaque (*Peschitto*), à la version syriaque héracléenne et à plusieurs manuscrits grecs (2) on lit que l'évangile de Marc « a été écrit *en latin*, à Rome : ἐγράφη ῥωμαιστὶ ἐν Ῥώμῃ. » Je me propose de rechercher si ce renseignement sur la langue originale de l'évangile de Marc est exact.

L'origine romaine de cet évangile est admise par la plupart des critiques (3). Or, si à Rome le grec était familier à beaucoup de gens de toutes les classes, le latin était cependant la langue la plus généralement parlée. Normalement un ouvrage composé à Rome et, en premier lieu, pour des gens de Rome devait l'être en latin.

(1) H. von Soden. *Die Schriften der Neuen Testaments*, 2e éd. Göttingen, I, p. 297 [51].

(2) Entre autres deux manuscrits de la Bibliothèque Barberine de Rome (actuellement à la Bibliothèque du Vatican) : 160 (Sod. ε 213) et 161 (ε 1005), d'après H. B. Swete, *The Gospel according to St Mark*, 3e éd., London, 1920, p. XLI.

(3) Voir en particulier B. J. Bacon, *Is Mark a Roman Gospel?* (Harvard Theol. Studies), 1919.

Digitized by Google

Il est vrai que les plus anciens documents de l'Eglise romaine qui soient venus jusqu'à nous, la lettre de Clément, le Pasteur d'Hermas, les apologies de Justin sont en grec. Mais la lettre de Clément est adressée à des Grecs. Hermas était, selon toute apparence, un esclave grec. Le grec était la langue maternelle de Justin et les empereurs auxquels il s'adressait avaient une chancellerie grecque. Il n'est pas prouvé par ces exemples que le grec fût la langue exclusive, ni même principale, des groupes chrétiens de Rome.

L'original de Marc est-il grec ou latin ? Seul l'examen du texte peut en décider. Et il n'y suffit pas d'un coup d'œil.

En 1914, H. C. Hoskier, surpris des divergences anormales des textes grecs, émit l'hypothèse que l'évangile avait été écrit à la fois en deux langues. L'auteur en aurait donné simultanément deux éditions, une latine et une grecque (1). Cette hypothèse n'est qu'un compromis. A supposer qu'une traduction eût été faite dès la première heure, ce que rien n'assure, il n'en resterait pas moins qu'un des deux textes était l'original, l'autre la traduction.

Il s'agit de comparer entre elles les plus anciennes formes latines et les plus anciennes formes grecques de Marc qui nous soient parvenues.

Parmi les latines, les plus anciennes, sans conteste, sont celles qu'on désigne par les lettres *k* et *e*.

k Codex Bobiensis (IVe ou Ve siècle) à la Bibliothèque Nationale de Turin. Il contient la seconde moitié de Marc (VIII à XVI) sauf quelques lacunes dans le chapitre VIII. Edition J. Wordsworth et W. Sanday (*Old-latin biblical Texts* no II) Oxford, 1886. Nouvelle collation par C. H. Turner et F. C. Burkitt (*Journal of theological studies*, octobre 1903). Edition phototypique, Turin, 1913.

e Codex Palatinus (Ve siècle) au Palais épiscopal de Trente. Il contient Marc I, 21-VI, 9 (quelques lacunes) et de courts fragments des chapitres VII-XIII. Edition C. Tischendorf. *Evangelium palatinum*

(1) H. C. Hoskier. *Codex B and its Allies*, London, 1914, Part. I, p. 126, 172. — M. Robert Stahl a le premier attiré mon attention sur la possibilité d'un original latin de Marc.

Digitized by Google

ineditum, Leipzig, 1847. Etudié par H.-J. Vogels. *Evangelium palatinum*, Münster 1926.

Ces deux manuscrits donnent pratiquement le même texte. On l'appelle « africain » parce que c'est celui dont se servait saint Cyprien, au milieu du IIIe siècle (1) et bien que son origine africaine ne soit pas autrement prouvée. C'est le seul qu'il soit utile de comparer au texte grec. Les autres anciennes versions latines ont pu retenir quelques éléments du texte « africain » mais elles ont été manifestement conformées au grec. Pour elles, la question d'antériorité ne se pose pas.

Le texte latin qui sera examiné est celui de *e* pour Marc I, 21-VI, 9, celui de *k* pour Marc VIII, 9-XVI, 8. Il ne sera pas fait état des parties de l'évangile qui manquent dans ces deux manuscrits.

Parmi les formes grecques, les plus anciennes paraissent être celles que donnent les manuscrits B, D et W :

B *Codex Vaticanus* (IVe siècle) à la Bibliothèque du Vatican. Edition Vercellone et Cozza, Rome 1868. Edition phototypique *Codices e Vaticanis selecti*, IV, *Nouum Testamentum*, Milan, 1914.

D *Codex Bezae* gréco-latin (Ve ou VIe siècle) à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge. Edition phototypique *Codex Bezae Cantabrigensis*. Tome II, Cambridge 1899.

W *Manuscrit de Washington* (Ve siècle) à la Bibliothèque de Washington. Collation de H. A. Sanders *The Washington manuscript of the four Gospels* (*University of Michigan Studies* IX) New-York 1912. Edition phototypique 1913.

Les textes fournis par ces trois manuscrits présentent dans Marc des divergences bien plus nombreuses et accentuées que dans les autres évangiles. Ils se comportent comme s'ils étaient dérivés de versions grecques indépendantes, plus ou moins corrigées l'une sur l'autre (2).

(1) Ce qui a été démontré par W. Sanday (*Old-latin biblical texts*, no II, p. XLII-XLVII) et par H. von Soden. *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*. Leipsig, 1909, p. 106-220.

(2) Les onze derniers chapitres de W ont été corrigés de plus près que les cinq premiers.

Digitized by Google

A cause de cet échange de corrections, il peut arriver qu'une leçon primitive soit gardée par des manuscrits plus récents dont les ancêtres ont été corrigés aussi, et davantage, mais autrement. Je n'en retiendrai que deux :

Θ *Evangiles de Koridethi* (VIIe ou IXe siècle), à Tiflis. Edition de G. Beermann et C. R. Gregory. Leipzig 1913.

Ψ *Codex Laurensis* (VIIIe ou IXe siècle) au Mont Athos (Laura). Edition de K. Lake *Texts from Mount Athos* (*Studia biblica et ecclesiastica*, vol. V, part II), Oxford 1902.

I. La parabole du portier.

A la fin du chapitre XIII, le latin donne une petite parabole dont le sens, en grec, est oblitéré :

XIII, 34-37 quomodo homo peregrinans reliquit domum et dedit seruis suis potestatem, uniuscuiusque opus suum, et ostiario praecepit ut uigilet, sic uigilate quia nescitis quando dominus domus uenit, utrum uesperæ an nocte media an gallorum cantu an mane, ne ueniens subito inueniat uos dormientes ; quod autem uni dixit, omnibus uobis dico.

B (1) ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφεὶς τὴν οἰκίαν ἑαυτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις ἑαυτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἑκαστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ. γρηγορεῖτε οὖν · οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὀψὲ ἢ μεσανύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωί · μὴ ἐλθων ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας. ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε.

En latin la parabole est limpide. Le sens en est déterminé par la corrélation de *quomodo* et de *sic*, l'enseignement par l'opposition de *uni* à *omnibus* : « *Comme* un homme est parti de chez lui en voyage, a donné pouvoir à ses esclaves, à chacun sa tâche, et a commandé au portier de veiller, *de même* veillez, car vous ne savez pas quand le maître de maison viendra, le soir, à minuit, au chant du coq ou le matin : qu'en arrivant soudain il ne vous trouve pas sommeillant. Ce qu'il a dit *à un seul*, je vous le dis

(1) Les variantes de D et de W ne touchent pas au sens.

Digitized by Google

à tous. » Ici est dit à tous ce qui, dans la parabole, est dit au seul portier.

En grec le sens est vague et diffus. Tout se passe comme si un traducteur n'avait pas lu ou compris le mot *sic*, ou qu'un copiste eût corrigé οὕτως en οὖν, sans apercevoir la corrélation avec ὡς. Il en résulte que le premier terme de la comparaison est détaché du second et forme une phrase à part : « [*C'est*] comme un homme... Veillez *donc*, car vous ne savez pas... » Ce *donc* introduit une conclusion là où doit se développer une comparaison.

Une autre faute a gâté le sens. *Dixit* a été lu *dixi*. Cela n'est pas une conjecture, car les deux manuscrits que nous avons portent *dixi*. La correction est facile, à cause du mot *uni* qui ne peut s'appliquer qu'au portier. Le traducteur n'a pas corrigé *dixi* et, comme le mot *uni* ne pouvait plus avoir de sens, il l'a supprimé : « Ce que je *vous* dis, je le dis *à tous*. » La conclusion de la parabole est remplacée par une phrase générale qui, chose curieuse, ne paraît pas conçue en regard du texte de Marc, mais en regard de Luc XII, 41 où Pierre a demandé : « Seigneur, dis-tu cette parabole pour nous ou pour tous ? » et n'a pas obtenu de réponse.

Le latin offre un petit tableau ordonné que le grec disloque en trois morceaux.

II. Dormez, réveillez-vous.

A la fin de la scène de Gethsémani le grec et le latin ont une forte divergence. Deux fois Jésus est allé prier ; deux fois, revenant, il a trouvé ses trois compagnons endormis :

XIV, 41-42 et uenit tertio et, ubi adorauit, dicit illis : dormite iam nunc, ecce adpropinquauit qui me tradit. et post pusillum excitauit illos et dixit : iam hora est, ecce traditur filius hominis in manus peccatorum, surgite, eamus.

D καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς · καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε ·

Digitized by Google

ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἦλθεν ἡ ὥρα· ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτολῶν· ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδίδων με.

B... ...ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα ....

Dans le latin deux temps sont marqués. D'abord Jésus dit : Dormez ! Après un moment (*post pusillum*) il réveille les dormeurs : Levez-vous, allons ! Dans le grec il dit d'une seule haleine : Dormez, réveillez-vous, allons !

Quelle est la forme orignale ? Apparemment la première. Il n'est pas naturel de dire dans la même phrase : Dormez, réveillez-vous ! La séparation des deux commandements doit être primitive, leur rapprochement secondaire.

On peut en décider, car on a un témoignage externe. Vers 180, deux siècles avant que fussent tracés nos manuscrits les plus anciens, Irénée écrivait : « Le Seigneur, trouvant les disciples qui dormaient, en premier lieu (*primo quidem*) les laissa dormir, pour indiquer la patience de Dieu à l'égard du sommeil des hommes. Mais en second lieu (*secundo uero*) il vint les réveiller et les faire lever » (1). Irénée lisait donc le texte à deux temps.

Il est possible de déterminer comment la confusion s'est introduite. Une particularité étrange du grec, ce sont les mots : ἀπέχει τὸ τέλος dans D, ἀπέχει dans B. C'est une notation pour le copiste qui a pénétré dans le texte.

Le mot τέλος est mis dans les manuscrits pour servir de guide au copiste. Un exemple instructif se voit au folio 290 b de D, où on lit : (Marc II, 22) καὶ ὁ οἶνος καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται : τέλος :. A cet endroit justement beaucoup de manuscrits ajoutent : ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς. Le mot τέλος, mis par un correcteur, indique au copiste que la *fin* de la phrase est bien là et qu'il ne faut pas faire d'addition (2).

(1) *Haer.* IV, XXII, 1. Par erreur C. H. Turner, *Nouum Testamentum s. Irenaei*, Oxford, 1923, p. 42, rapporte ce passage à l'évangile de Matthieu, XXVI, 45-46, où : « Dormez, réveillez-vous » sont réunis comme dans Marc grec. A. Merx, *Die vier kanonischen Evangelien*, II, 2, Berlin, 1905, p. 156, a bien vu que le passage d'Irénée se rapporte à notre Marc latin (*k*).

(2) Comparer D folio 288 b, Marc, I, 45 : καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν : τέλος :. A cet endroit le manuscrit 579 (Sod. ε 376) de la Bibliothèque Natio-

Digitized by Google

Devant notre texte latin un traducteur a fait un saut (1) de IAM *nunc ecce adpropinquauit...* à IAM *hora est ecce...* Son erreur a été rendue plus facile par les répétitions : *ecce... ecce ; traditur... tradit.* Il a traduit : *dormite IAM hora est ecce traditur...* en sautant : *nunc ecce adpropinquauit* etc.

Un correcteur s'est aperçu de l'omission. Il a traduit une partie des mots sautés et il a logé son addition à la fin du passage, dans quelque espace blanc. Il a signalé cet écart par la note : ἀπέχει τὸ τέλος, la *fin* (de la phrase) est éloignée. En effet la *fin* : ἰδοὺ ἤγγικεν... se trouvait ainsi éloignée de ἀναπαύεσθε.

D (ou son prototype) n'a pas compris l'annotation. Il l'a copiée tout uniment, à l'endroit où il la lisait : ἀναπαύεσθε · ἀπέχει τὸ τέλος (2). Et il a laissé les mots fourvoyés : ἰδοὺ ἤγγικεν etc. à la place éloignée d'où cet avis devait les tirer.

B a compris τὸ τέλος comme annotation et ne l'a pas copié. Mais il n'a pas compris ἀπέχει et l'a copié. Il a mis ἦλθεν devant ἡ ὥρα pour faire un sens. Dans ce conteste le petit mot intrus ἀπέχει n'a aucun sens intelligible. Depuis des siècles il résiste victorieusement aux commentateurs (3).

C'est un beau cas où il faut remonter au latin pour démêler l'embrouillement du grec.

Il existe un cas inverse, où τὸ τέλος faisait partie du texte et a été négligé par le copiste comme un simple *nota* :

XIII, 29 in proximo et in foribus est finis. BD ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις (τὸ τέλος omis).

nale de Paris ajoute : καὶ ἐλάλει αὐτοὺς τὸν λόγον. Le mot τέλος indique là aussi qu'il ne faut rien ajouter.

(1) Ces sauts du même au même sont bien connus. L. Havet, *Manuel de critique verbale*, Paris, 1911, p. 133, cite cette phrase de Quintilien : « nec *quod* uirtus est *utique*, iustitia est, at *quod* non est uirtus *utique* non potest esse iustitia » où un copiste a sauté de *quod* à *quod*, un autre de *utique* à *utique*.

(2) De même, dans les manuscrits latins, le *d* barré qui signifie *deest* (signe de lacune) a parfois pénétré sous la forme *id* dans le texte.

(3) Un des derniers, E. Klostermann (*Das Markus evangelium*, 2e éd. Tübingen, 1926) donne à καθεύδετε le sens ironique : Dormez-vous? et à ἀπέχει celui de : C'est assez !

Digitized by Google

III. Le cri de Jésus.

Le malentendu bizarre auquel donne lieu le cri de Jésus sur la croix (Héli, Elie) n'est clair que dans le récit latin :

XV, 34-35 exclamauit uoce magna : heli heliam etzaphani, deus meus, deus meus, ad quid me maledixisti. et quidam eorum qui aderant, cum audissent, aiebant : helian uocat.

D ἐφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ · ἡλεὶ ἡλεὶ λαμὰ σαφθανεὶ, ὁ ἐστιν μεθερμηνευόμενον · ὁ θεός μου, ὁ θεός μου εἰς τί ὠνείδισάς με ; καί τινες τῶν παρεστώτων ἀκούσαντες ἔλεγον · Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος.

B ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ · ἐλωὶ ἐλωὶ λαμὰ ζαβαφθανεὶ, ὁ ἐστιν μεθερμηνευόμενον · ὁ θεός μου εἰς τί ἐγκατέλιπές με ; καί τινες τῶν ἑστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον · ἴδε Ἠλίαν φωνεῖ.

Quels que soient les mots hébreux que les mots : *heli heliam etzaphani* prétendent transcrire, c'est en regard de cette transcription que le narrateur a conçu le malentendu des gens qui disent : *Helian uocat.*

Dans le grec de D les mots sont corrigés d'après l'hébreu mais le rapport entre ἡλεὶ et Ἠλίαν est moins étroit. Dans B, ἐλωὶ ἐλωὶ est une correction plus savante, d'après l'araméen ; elle accorde le cri de Jésus avec les quelques mots araméens qui lui sont prêtés ailleurs dans l'évangile. Mais il n'y a plus aucun rapport entre ἐλωὶ et Ἠλίαν ; le malentendu devient impossible.

Le sens donné au cri de Jésus par le latin : *deus meus, deus meus, ad quid me maledixisti* est une curieuse combinaison entre le Psaume XXII : (*Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'abandonnas-tu* ?) et le Deutéronome XXI, 23 (*Maudit de Dieu est le crucifié*). Elle est exactement conforme à la doctrine de Paul qui enseigne : « Le Christ nous racheta de la malédiction de la Loi en devenant objet maudit à notre place, parce qu'il est écrit : Est maudit qui est pendu au bois. » (*Gal.* III, 13). Jésus, pendu au bois, est expressément maudit par Dieu (*me maledixisti*). Ainsi

Digitized by Google

est réalisé, conformément au mystère paulinien, ce qui a été annoncé à un autre endroit de l'évangile (X, 45), que la mort de Jésus servirait de prix d'achat (*pretium*, λύτρον).

Dans D, ὠνείδισας est une traduction servile de *maledixisti*, entendu au sens de : *m'as-tu invectivé* au lieu de *m'as-tu maudit*. C'est un contre-sens fait, non sur l'hébreu, mais sur le latin. Quant à B, il a rétabli le texte du Psaume XXII (ἐγκατέλιπες, m'abandonnas-tu), et perdu ainsi le sens profond du passage.

Aux gens inintelligents qui ont cru entendre que Jésus appelait Elie s'oppose le centurion qui pénètre le sens mystique du cri de Jésus. Il comprend, lui, que Jésus a crié : *Mon Dieu, mon Dieu* parce qu'il est véritablement le fils de Dieu.

XV, 39 cum uidisset autem centurio... quia sic exclamauit, dixit : uere hic homo dei filius est.

Θ ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ...ὅτι κράξας ἐξέπνευσεν, εἶπεν...

D ἰδὼν ...οὕτως αὐτὸν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν...

B ἰδὼν ...ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν...

Les mots *sic exclamauit* sont essentiels. C'est au cri de Jésus que le centurion comprend que Jésus est fils de Dieu. Le latin donne le sens.

Les textes grecs s'en éloignent. Θ traduit complètement le préverbe *ex* de *exclamauit* qui exprime que l'action est finie (1) : κράξας ἐξέπνευσεν, mais il perd οὕτως, indispensable au sens. D traduit exactement : οὕτως αὐτὸν κράξαντα, mais, par voie de correction, il reçoit d'un autre manuscrit ἐξέπνευσεν, intrusion qui produit une construction monstrueuse. B prend ἐξέπνευσεν mais perd κράξας, clef du passage.

(1) Voir Barbelenet. *De l'aspect verbal en latin*, Paris, 1913 et A. Meillet et J. Vendryes. *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris, 1924, p. 284.

Digitized by Google

IV. Elie est venu.

Un autre endroit où il est question d'Elie est massacré aussi dans le grec.

On demande à Jésus si Elie ne doit pas venir *d'abord*, c'est-à-dire avant le Fils de l'homme. L'objection sous-entendue est que Jean-Baptiste, en qui on voit Elie, a été tué, et par conséquent n'a pas préparé les voies comme il devait le faire d'après le prophète Malachie. Voici la réponse de Jésus :

IX, 12 helias primo disponit omnia quia scriptum est super filio hominis ut multa patiatur et inludetur. sed dico uobis quia helias uenit et fecit quanta oportebat illum facere, sicut scriptum est super eum.

B (1) Ἠλίας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενωθῇ. ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.

Le sens des deux phrases latines est clair. La première explique la prophétie de Malachie. Oui, Elie dispose tout *parce que* le Fils de l'homme doit souffrir et être moqué. Elie n'a donc pas à préparer la gloire mais les souffrances du Fils de l'homme. La seconde phrase dit qu'Elie est bien venu et a fait justement tout ce qu'il devait faire, selon l'Ecriture ainsi expliquée. La mort de Jean-Baptiste est une préparation. L'idée développe celle du chapitre XI de l'Apocalypse où un *témoin* qui répète les miracles d'Elie est tué avant l'arrivée du Fils de l'homme.

Visiblement deux corruptions se sont produites qui ont détruit en grec le sens de ce morceau.

QUIA a été copié ou lu QUID. L'explication : *quia scriptum est* est devenue interrogation : *quid scriptum est..*? πῶς γέγραπται...; qu'on peut comprendre aussi : *Comment est-il écrit que..*? Cette

(1) Les variantes de D et de W ne touchent pas au sens.

Digitized by Google

interrogation intempestive déchiquète la phrase. Le rapport d'Elie au Fils de l'homme est rendu incohérent.

L'autre faute a eu lieu dans le grec : ἐποίησεν ὅσα ὤφελον (*fecit quanta oportebut illum facere*) s'est altéré en : ἐποίησαν ὅσα ἤθελον (*ils firent ce qu'ils voulurent*) (1). Le verbe n'a pas de sujet. On entend qu'il s'agit des meurtriers de Jean-Baptiste. Mais le sens est très défectueux. L'essentiel est perdu, à savoir que Jean-Baptiste a fait justement ce qu'il devait faire. Et la fin de la phrase : *selon qu'il a été écrit sur lui* manque d'application. Ce n'est pas selon une prophétie qu'on fit à Jean-Baptiste « ce qu'on voulut. »

Le latin présente un bon sens. Le grec est irrémédiablement obscurci.

V. La géhenne et le sel.

Voici un autre passage où le texte grec est corrompu au point d'être inintelligible. Le sens est fourni par le latin.

C'est la fin du discours sur les expulsions. Si ton œil te scandalise, arrache-le : il vaut mieux entrer mutilé au royaume de Dieu que tomber entier à la géhenne...

IX, 47-50. ...in gehenna incidere ubi ignis non extinguetur et uermis non moritur, omnis autem substantia consumitur. bonum est sal, sed si sal fatuum, fatuum fuerit in quod illud condistis. habetis in uobis pacem, pacati estote in inuicem.

D ...ἐλθεῖν εἰς τὴν γέενναν ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται · πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται. καλὸν τὸ ἅλας · ἐὰν δὲ ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.

B ...πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται ...

Θ ...πᾶς γὰρ πυρὶ ἀναλωθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται ...

Ψ ...πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἀναλωθήσεται ...

Le latin donne un sens suivi. Sous des termes imagés il s'agit de la nécessité où peut se trouver l'Eglise d'expulser des membres

(1) ἐποίησεν au lieu de ἐποίησαν est conservé par Θ.

Digitized by Google

qui furent excellents. Même l'œil doit parfois être arraché. Même le bon sel s'affadit ; alors tout le mets est gâté. L'important est de conserver la paix. Arrachez donc l'œil plutôt que « de tomber dans la géhenne, où le feu ne s'éteint pas, où le ver ne meurt pas (1), mais où toute substance est consumée. Le sel est bon mais si le sel est fade, fade sera (2) ce en quoi (3) vous l'avez mis. Vous avez la paix chez vous : soyez en paix les uns envers les autres (4). »

Il est assez facile de rendre compte des méprises et des altérations qui se sont produites dans le grec.

1° Les mots *omnis substantia consumitur* ont été traduits de deux façons différentes. Littéralement : πᾶσα οὐσία ἀναλωθήσεται, *toute substance sera détruite*. Largement, d'après le sens : πᾶς πυρὶ ἀναλωθήσεται *tout (homme) sera détruit au feu.*

Mais ΟΥΣΙΑ (*substance*) a été lu ΘΥΣΙΑ (*sacrifice*). L'erreur était très facile car les deux mots ne diffèrent que par un point dans O. Elle a introduit l'idée très inattendue de sacrifice. Un correcteur savant a voulu trouver un sens. Il s'est souvenu que tout sacrifice doit être salé, d'après le Lévitique (II, 13 πᾶν δῶρον θυσίας ἁλὶ ἁλισθήσεται). Il a donc corrigé πᾶσα θυσία ἀναλωθήσεται en : πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται parce qu'il est question de sel à la phrase qui suit.

Une fois que ἀναλωθήσεται eût été corrigé en ἁλισθήσεται cette correction pénétra dans l'autre traduction. Et πᾶς πυρὶ ἀναλωθήσεται devint l'énigmatique πᾶς πυρὶ ἁλισθήσεται dont le sens est désespéré (5).

(1) Citation d'Isaïe, LXVI, 24, que le grec remet dans l'ordre (le ver avant le feu).

(2) Le texte primitif était, sans doute : « si sal fatuum *fuerit*, fatuum *erit*... » La faute s'explique par la répétition : *fatuum fatuum*.

(3) *In quod* pour *id in quod*. Cf. XIV, 70 : *qui stabant* pour *ei qui stabant*; XIV, 20, *qui tinguet* pour *is qui tinguet*, etc.

(4) *In inuicem*, tournure de la langue parlée. Cf. *quaeritis in inuicem* (*Codex Bezae*, latin, Jean XVI, 19.)

(5) « C'est sans contredit l'un des passages du Nouveau Testament les plus difficiles à expliquer. Il paraît nécessaire de relier πυρὶ du v. 49 à πῦρ du

Digitized by Google

Θ et Ψ ont aggloméré les deux traductions. Θ est le témoin de la traduction : πᾶς πυρὶ ἁναλωθήσεται, et Ψ le témoin de la traduction πᾶσα θυσία (pour οὐσία) ἁναλωθήσεται.

2° Plus loin *fatuum fatuum* a été pris pour une répétition de copiste. On a lu seulement *fatuum fuerit* (ἐὰν ἄναλον γένεται). Par suite *in quod* a été pris pour un interrogatif (ἐν τίνι) et *condistis* a été lu *condietis* (ἀρτύσετε). La phrase a un sens, mais tout différent : *si le sel devient fade, avec quoi l'assaisonnerez-vous ?*

3° Enfin *pacem* s'est altéré en *panem* et *panem* à son tour a été corrigé en *salem* (1) à cause du voisinage fatal du sel. Cela n'est pas une conjecture. Dans *k* on lit *panem*. Le mot *pacem* n'est pas difficile à restituer, à cause du contexte : *pacati estote*. Pourtant un correcteur, au-dessus de *panem* a écrit *salem*, parce qu'il vient d'être parlé de sel. On a donc traduit : ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα (ou ἅλας) *vous avez en vous-mêmes du sel*, ce qui en soi est dépourvu de sens et n'a aucune liaison avec : *soyez en paix les uns envers les autres*.

En somme le sel a causé deux méprises. Il s'est répandu hors de sa phrase. Il a *salé* indûment celle qui précède et celle qui suit.

VI. Mauvaises lectures.

Quand une traduction est faite sur un manuscrit, copié lui-même sur un autre, il est presque inévitable que des erreurs de lecture se glissent, soit par la faute des copistes soit par la hâte et l'inattention du traducteur lui-même. La mauvaise lecture se décèle facilement quand il existe un autre traduction qui ne l'a pas commise. En voici des exemples :

v. 48 et ἁλισθήσεται du v. 49 ἅλας du v. 50. Or c'est cette liaison à ce qui précède et à ce qui suit qui fait le trouble. » E. P. Gould, *The Gospel according to St Mark*. Edimbourg, 1912, p. 180.

(1) *Salem* pour *sal*, accusatif neutre comme un accusatif masculin. Cf. *marem, retem, ossum* dans le Codex Veronensis (*b*). Ed. E. S. Buchanan, Oxford, 1912, p. XIII.

Digitized by Google

ACCEPIETIS lu ACCEPISTIS par BW : XI, 24 credite quia accepietis DΘ πιστεύετε ὅτι λήμψεσθε BW ὅτι ἐλάβετε (absurde).

ADPROPINQVARET lu ADPROPINQVANT par B : XI, 1 cum adpropinquaret D ὅτε ἤγγιζεν B ὅτε ἐγγίζουσι.

TENENS lu TENDENS par DW : I, 31 tenens manum eius B κρατήσας τῆς χειρός (main de la malade) DW ἐκτείνας τὴν χεῖρα (main de Jésus).

CUSTODIEBANT lu CRUCIFIGEBANT par BΘ (*cruci fixerunt* vient d'être lu un peu plus haut) : XV, 25 custodiebant illum D ἐφύλασσον αὐτὸν BΘ ἐσταύρωσαν αὐτὸν (bien que Jésus soit déjà crucifié).

ACCENDITUR (UR pouvant être en ligature) lu ACCEDIT par B : IV, 21 numquid accenditur lucerna W μήτε καίεται ὁ λύχνος D μήτι ἅπτεται B μήτι ἔρχεται (personnification osée).

COEPIT lu COIECIT par B : XIV, 72 coepit plorare DΘ ἤρξατο κλαίειν B ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν (sens très obscur).

NEMINIDIXERIS lu NEINTROIERIS par B : VIII, 26 nemini dixeris in castello D μηδενὶ εἴπῃς εἰς τὴν κώμην B μὴ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς (interdiction bizarre).

Ailleurs la mauvaise lecture s'étend à tous les manuscrits grecs, soit que la faute vienne de l'archétype latin, ou qu'elle se soit généralisée par voie de correction. Exemples :

INIVRIAM lu INVIDIAM : XV, 10 per iniuriam tradebant eum διὰ φθόνον παρεδεδώκεισαν αὐτὸν (sens moins bon).

PERCVTIEBANT lu PERCIPIEBANT : XIV, 65 alapis eum percutiebant D ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἐλάμβανον (B ἔλαβον)

GRABATTO lu QVADRATO : II, 3 portantes in grabatto paralyticum παραλυτικὸν φέροντες αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων

DISSVPAVIT lu DISTVRBAVIT : IX, 26 clamauit et dissupauit eum, et exiuit de eo... κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν. (1) Dans le latin c'est Jésus qui crie et dissipe l'esprit. Dans le grec c'est l'esprit qui crie ; on vient pourtant de dire deux fois qu'il est muet.

HAEC lu FECIT : XIV, 8 quod habuit haec praesumpsit et unguentauit... ὃ εἶχεν ἐποίησεν προέλαβεν μυρίσαι. Dans le latin la femme a prélevé tout son avoir pour oindre Jésus ; elle a fait plus encore que la veuve qui a jeté un *quadrans*, sa subsistance d'un jour, dans

(1) Cf. IX, 20 conturbavit B συνεπάραξεν.

Digitized by Google

le tronc du Temple. Le grec offre deux énigmes à peu près insolubles. Que signifie ὃ ἐσχεν ἐποίησεν? Et προέλαβεν μυρίσαι? W a eu la bonne leçture : ὃ εἶχεν αὐτὴ προέλαβεν mais l'absurde ἐποίησεν a infesté son texte.

La mauvaise lecture peut venir d'un mot sauté (ou illisible) :

(*Confortamini* sauté) XIII, 9-10 ...ad testimonium illis et in omnes gentes, sed confortamini. prius enim oportet praedicari euangelium DW εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη · πρῶτον δὲ δεῖ κηρυχθῆναι ... D et W, tout en ne lisant pas *confortamini* ont lu *sed* (δὲ). B a sauté aussi *sed* ce qui a eu pour effet de faire passer εἰς πάντα τὰ ἔθνη de la première phrase à la seconde, ce qui change tout à fait le sens.

D'autres mauvaises lectures ont été faites sur le grec même, dans tel manuscrit, tandis que tel autre gardait la leçon conforme au latin :

ΑΝΕΠΕΙΣΑΝ lu ΑΝΕΣΕΙΣΑΝ par B : XV, 11 persuaserunt populo D ἔπεισαν τῷ ὄχλῳ W ἀνέπεισαν τὸν ὄχλον B ἀνέσεισαν (*agitèrent*).

ΕΝΑΓΚΑΛΙΣΑΜΕΝΟΣ lu ΠΡΟΣΚΑΛΕΣΑΜΕΝΟΣ par D : X, 16 complexus illos B ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ D προσκαλεσάμενος (mot plus fréquent).

ΠΡΟΣΧΕΡΟΝΤΕΣ lu ΠΡΟΣΤΡΕΧΟΝΤΕΣ par B : IX, 15 gaudentes salutabant eum D προσχέροντες (pour προσχαίροντες) ἠσπάζοντο αὐτόν B προστρέχοντες (correction tentante).

ΘΕΛΕΤΕ lu ΛΕΓΕΤΕ par B : XV, 12 quid uultis faciam regi iudaeorum? DW τί θέλετε ποιήσω τῷ βασίλει τῶν Ἰουδαίων; B τί ποιήσω λέγετε τὸν βασιλέα... Ψ τί ποίησω ὃν λέγετε τὸν βασιλέα... (Ψ améliore B mais transforme entièrement le sens).

ΑΜΑ lu ΑΛΛΑ et ΠΟΛΛΑ altéré en ΠΛΟΙΑ par B : IV, 36 simul multi erant W ἅμα πολλοὶ ἦν B ἄλλα πλοῖα ἦν (ἄλλα entraîne πολλὰ, interprété par πλοῖα à cause de πλοίῳ qui précède). Ces *autres bateaux* sont sortis d'un M déhiscent. Il n'en est plus question dans le récit.

Quelquefois l'altération du grec s'est communiquée aux divers manuscrits qui sont les souches des nôtres :

ΕΤΥΠΤΟΝ lu ΕΝΥΠΤΟΝ : XV, 19 percutiebant eum ἔτυπτον αὐτὸν καὶ ἔνυπτον αὐτῷ (deux lectures différentes agglomérées).

ΛΑΛΕΙΝ lu ΕΛΑΛΕΙ : VIII, 31-32 occidi et post tertium diem

Digitized by Google

resurgere et cum fiducia sermonem loqui... ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι, καὶ παρρησία τὸν λόγον ἐλάλει.

Ici la fausse lecture cause un grave contre-sens. Jésus annonce qu'il mourra, ressuscitera et *dira la Parole ouvertement*. Cela s'oppose au secret qu'il a constamment imposé (I, 25, 44 ; III, 12 ; V,43 ; VIII, 26 etc.) et qu'il ordonnera de garder jusqu'à sa résurrection (IX, 9). Après la résurrection le secret sera divulgué. C'est un des passages-clefs de l'évangile (1). Tatien et la version syriaque sinaïtique ont bien compris le sens (τὸν λόγον λαλήσει). Les manuscrits grecs qui lisent ἐλάλει sont contredits par le reste de l'évangile. Jésus ne *parlait* pas encore ouvertement. Il venait au contraire de défendre à ses disciples de dire qu'il était le Christ (VIII, 30). Il n'annonçait pas *ouvertement* sa résurrection. Elle devait au contraire causer une extrême surprise (XVI, 8).

Certaines fautes sont d'audition plutôt que de lecture. Fréquemment en effet le texte était dicté à haute voix à plusieurs copistes.

Par exemple ἔπεισαν entendu ἐποίησαν par Θ : XV, 11 persuaserunt populo ut ... D ἔπεισαν τῷ ὄχλῳ ἵνα ... Θ τὸν ὄχλον ἐποίησαν ἵνα...

αἰτίαν entendu ἀλήθειαν (prononcé probablement *alithian*) par BD : V, 33 dixit quid esset facti W εἶπεν πᾶσαν τὴν αἰτίαν BΘ εἶπεν πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν

ἐκείνη entendu καινή par B : I, 27 doctrina haec B διδαχὴ καινή D ἡ διδαχὴ ἐκείνη ἡ καινή (agglomérat)

κώμας καὶ πόλεις entendu κωμοπόλεις par B : I, 38 eamus ad castella et ciuitates Δ (*Codex Sangallensis*) ἄγωμεν εἰς τὰς κώμας καὶ πόλεις B εἰς τὰς κωμοπόλεις.

Dans les trente-deux cas de divergence notable entre le latin et le grec qui ont été analysés jusqu'ici il est facile d'expliquer la divergence en partant du latin. Pour la plupart il est impossible de l'expliquer en partant du grec.

(1) Voir F. C. Burkitt, *Journ. of Theol. Studies*, 1900, p. 111 : « La pensée centrale de la prédiction est moins la résurrection que la liberté donnée à l'évangile après la grande lutte. »

Digitized by Google

VII. Formes ambiguës.

Le latin a en propre certaines ambiguités qui sont de nature à faire broncher le traducteur.

Par exemples certains verbes ont la même forme au présent et au parfait : *uenit, inuenit, ascendit* doivent être traduits tantôt : *il vient, il trouve, il monte,* tantôt : *il vint, il trouva, il monta.* Le contexte seul indique le choix à faire. Un traducteur servile peut s'y tromper.

Voici des cas où un parfait a été pris pour un présent, entraînant quelquefois au présent un ou deux verbes avec lui :

XIV, 16-18 (parauerunt...) uenit (...dixit) BD (ἑτοίμασεν ...) ἔρχεται (... εἶπεν). Présent entre deux aoristes.

III, 31 uenit mater eius et fratres (et ...miserunt) D ἔρχεται ἡ μήτηρ ... (καὶ απέστειλαν) B ἔρχονται . . (καὶ ἀπέστειλαν) Présent, aoriste.

XIV, 66-68 uenit (...dixit ...negauit) BD ἔρχεται (... λέγει ... ἠρνήσατο) Deux présents, aoriste.

V, 22-24 uenit quidam (...cadens ...abiit) D ἔρχεται ... προσέπεσεν ... ὑπηγεν) B ἔρχεται (... πίπτει ...ἀπῆλθεν) Présent et deux aoristes ou deux présents et aoriste.

III, 13 ascendit (...aduocauit ...uenerunt) BD ἀναβαίνει (... προσκαλεῖται ... ἦλθον ou ἀπῆλθον) Deux présents, aoriste.

XIV, 37 uenit... inuenit (...dixit) BD ἔρχεται ... εὑρίσκει (... λέγει) Trois présents. Un peu plus loin (XIV, 40) inuenit (...fuerunt) est correctement rendu par l'aoriste : εὗρεν. (... ἦσαν)

Le parfait passif *collecta est, facta est* peut être senti comme un présent, à cause de *est* :

IV, 1 collecta est turba D συνήχθη ὁ ὄχλος (aoriste) B συνάγεται (présent).

IV, 37 facta est tempestas D ἐγένετο λαῖλαψ (aoriste) BW γίνεται (présent).

Le parfait latin recouvre à la fois l'aoriste et le parfait grecs. Le traducteur est obligé de choisir :

Digitized by Google

XI, 17 fecistis eam speluncam latronum D ἐποιήσατε (aoriste) B πεποιήκατε (parfait).

I, 38 ad hoc ueni W ἐλέλυθα D ἐξελέλυθα (parfait) B ἐξῆλθον (aoriste)

L'imparfait du subjonctif latin peut se rendre en grec, à l'indicatif, par l'imparfait ou l'aoriste. Le plus-que-parfait du subjonctif latin par l'aoriste, le parfait et même le présent :

III, 11 cum uiderent B ὅταν ἐθεώρουν (imparfait) D ὅτάν εἶδον (aoriste)

IX, 42 bonum illi... ut suspensa esset mola... et missus esset D κάλον εἰ... περιέκειτο... καὶ ἐβλήθη (aoristes) B κάλον εἰ..., περίκειται... καὶ βέβληται (présent et parfait).

Certains noms neutres comme *triticum*, blé, qui ont la même forme au nominatif et à l'accusatif peuvent embarrasser le traducteur. C'est ce qui explique ce cas étrange où un nominatif grec succède à deux accusatifs :

IV, 28 fructum adfert: herbam... spicam... deinde plenum triticum B καρποφορεῖ ...χόρτον ...στάχυν εἶτα πλήρης σῖτος D ...χόρτον ...στάχυας εἶτα πλήρης ὁ σῖτος.

Des erreurs plus naturelles peuvent se produire dans les cas fréquents où Marc latin prend une forme de la langue parlée et s'écarte de l'usage classique.

Ainsi il emploie pour l'impératif des formes de l'indicatif (1) : *offers* pour *offer* (I, 44), *habete fidem* pour *habetote fidem* (IV,40). Dans ce dernier cas l'impératif n'a pas été senti. Et le sens empêchait absolument de traduire par l'indicatif. C'est à la fin du récit de la tempête apaisée. Jésus dit : « Pourquoi êtes-vous peureux ? Ayez la foi ! ». On ne peut pas lui faire dire aux poltrons : « Vous avez la foi. » On a donc introduit une négation : « Pourquoi n'avez-vous pas la foi ? » ou : « N'avez-vous pas encore la foi? » :

(1) Cf. H. Roensch. *Itala und Vulgata*, 2e éd. Marburg, 1875, p. 294 : *adfers* pour *adfer*, *adferitis* pour *adferte*.

Digitized by Google

IV, 40 (quid timidi estis ?) habete fidem. W πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν ; BD οὔπω ἔχετε πίστιν ;

Marc latin emploie *quomodo* au sens de *quando* (1). Par exemple, IV, 36 : *quomodo fuit in naui* signifie *quand il fut dans le bateau.* C'est ce qui n'a pas été compris :

IV, 36-37 adsumpserunt eum. quomodo fuit in naui... facta est tempestas BD παραλαμβάνουσιν αὐτὸν, ὡς ἦν, ἐν τῷ πλοίῳ... Le grec rend *quomodo fuit* comme *ita ut fuit* : on prend Jésus *comme il était,* dans le bateau. Pouvait-on le prendre autrement ? Ce *comme il était* est à peu près dénué de sens.

Cum, avec le subjonctif, est employé dans une proposition subordonnée pour exprimer un fait : *factum est cum recumberent, il arriva qu'ils s'attablèrent.* Ce sens de *cum* a été senti par B et a échappé à D :

II, 15 factum est cum recumberent B γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν (lu *recumberet*) D ἐγένετο, κατακειμένων αὐτῶν, ...

En revanche le tour *dico quare* pour *dico quia* n'est pas employé par Marc latin. Mais il a été supposé par un traducteur, alors qu'un autre traduisait correctement *quare* par *pourquoi* :

II, 16 dicebant : quare manducat...? D ἔλεγον · διότι ἐσθίει B ἔλεγον ὅτι ἐσθίει . .

IX, 28 dicentes : quare non potuimus...? D ἠρώτων · διότι οὐκ ἠδυνήθημεν... ; W λέγοντες ὅτι οὐκ ἠδυνήθημεν ...

L'ambiguité peut n'être pas dans le sens du mot mais dans sa relation aux autres mots. On peut hésiter sur l'antécédent d'un pronom relatif ou sur le sujet d'un verbe. Voici deux exemples :

X, 13 offerebant infantes ...discipuli autem corripiebant eos. (*Eos* ce sont les enfants ; les disciples les grondent. C'est ce que B comprend.) B ἐπετίμων αὐτοῖς (Au contraire pour D *eos* sont ceux qui amènent les enfants) D ἐπετίμων τοῖς προσφέρουσιν.

XI, 3 si qui uobis dixerit : quid facitis ? dicite : domino neces-

(1) Cf. Roensch, p. 403 : *quomodo* tempus erat ut accenderet sacrificium.

Digitized by Google

sarius est, et continuo eum dimittet. (Le verbe *dimittet* a clairement pour sujet celui qui dira quelque chose : *si qui* pour *si quis* (1). Jésus envoie ses disciples prendre un ânon attaché. Si quelqu'un proteste, on lui dira : Le maître (2) en a besoin, et *il* le laissera aller, *dimittet*. Le grec, étrangement, donne *dominus* pour sujet a *dimittet* et comprend que c'est Jésus qui s'engage à renvoyer l'ânon) εἴπατε · ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστελεῖ πάλιν ὧδε. (les deux derniers mots ajoutés sont la signature d'un contre-sens un peu puéril).

La plus grande cause d'ambiguité dans un texte latin, c'est l'absence d'article. Qui se mêle de traduire du latin en français ou en grec est obligé de décider, devant beaucoup de noms, s'il faut ou ne faut pas mettre l'article. En matière d'articles, Marc grec présente beaucoup d'hésitations et d'erreurs.

II, 7 dimittere peccata D τὰς ἁμαρτίας (remettre les péchés) BW ἁμαρτίας (des péchés).

X, 21 distribue pauperibus D Θ τοῖς πτωχοῖς (aux pauvres) BW πτωχοῖς (à des pauvres).

XV, 25 cyrinaeum D τὸν κυρηναῖον (le Cyrénéen) BW κυρηναῖον (un Cyrénéen).

XII, 40 comedunt domos uiduarum B τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν DW οἰκίας χηρῶν

XIV, 47 rapuit gladium B τὴν μάχαιραν (sa propre épée) DW μάχαιραν (une épée).

XV, 12 quid faciam regi iudueorum ? BW τὸν βασιλέα (au roi) D βασιλέα (à un roi).

III, 20 introiuit in domum εἰς οἶκον (sans article); IX, 33 cum uenissent domum, ἐν τῇ οἰκίᾳ (article). Sans raison apparente.

XIV, 20 qui tinguet in paropside (peut vouloir dire : qui plongera la main dans *l'écuelle* qui est là, comme l'a compris D) εἰς τὸ τρύβλιον (ou dans *une écuelle*, n'importe laquelle, ainsi que le dit expressément BΘ) εἰς τὸ ἓν τρύβλιον.

(1) Cf. VIII, 34 si *qui* uoleruit; XI, 16, non sinebat ut *qui* circumferret uas.

(2) Mot à double sens : le propriétaire de l'ânon ou Jésus en sa qualité de Seigneur.

Digitized by Google

IV, 38 (Dans le bateau Jésus dort sur le banc d'avant) in prora super puluinum (Comme le mot *puluinus* a le sens plus courant de *coussin*, on a compris : *sur un oreiller*) D ἐπὶ προσκεφαλαίου (ou *sur l'oreiller*) B ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον. Mais quel oreiller ? (1).

Quelquefois l'erreur est patente. Ici l'article est mis indûment :

IX, 36 accepit puerum (il prit un enfant) BW παιδίον (et non l'enfant, puisqu'il n'a pas encore été parlé d'enfant) D τὸ παιδίον

XV, 4 posuit eum in monumento (il le posa dans un tombeau, dont il n'a pas encore été question) BW ἐν μνημείῳ (et non dans *le* tombeau) D ἐν τῷ μνήματι

VIII, 11 conquirere signum (demander un signe) BW σημεῖον Θ σημεῖον τι (et non *le* signe) D τὸ σημεῖον

Là, au contraire, l'article est indûment omis :

IX, 31 filius hominis traditur (le Fils de l'homme) BW ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (non un fils d'homme) D υἱὸς ἀνθρώπου

II ,2 loquebatur uerbum (il disait la Parole) BW τὸν λόγον (non une parole) D λόγον

XV, 1 pontifices cum senioribus et scribis (les trois ordres du sanhédrin : les grands-prêtres, les anciens et *les* scribes) D τῶν γραμματέων (non *quelques* scribes) B γραμματέων

Voici deux cas où l'emploi de l'article amène un contre-sens de plus de portée :

II, 18 erant discipuli iohannis et pharisaei ieiunantes (*Des* disciples de Jean-Baptiste et des pharisiens jeûnaient, — probablement le jour du jeûne légal, au *Yom Kippour*. On demande à Jésus pourquoi ses disciples ne jeûnent pas en même temps. La réponse de Jésus veut dire que pour les chrétiens le jeûne de Pâques remplacera le jeûne juif de *Kippour*. Si l'on traduit : *les* disciples de Jean et *les* pharisiens jeûnaient, le sens devient général et vague) οἱ μαθηταὶ... οἱ φαρισαῖοι...

(1) La *proue* du latin est devenue en grec la *poupe* : ἐν τῇ πρύμνῃ, peut-être sous l'influence des vers d'Homère : *Od.*, XIII, 74-75 :

νηὸς ἐπ' ἰκριόφιν γλαφυρῆς, ἵνα νήγρετον εὕδοι,
πρύμνης.

Digitized by Google

XV, 7 fuit barabbas in carcere cum seditiosis qui in seditione fecerunt homicidium. (Barabbas était en prison avec des émeutiers qui avaient commis un meurtre dans *une* émeute dont il n'a pas encore été question, et non pas dans *l'émeute*, comme écrivent les interprètes grecs) ἐν τῇ στάσει. Cette erreur de traduction a fait croire à M. Robert Eisler et à d'autres exégètes que Marc et ses lecteurs connaissaient une grande émeute qu'on appelait l'Emeute, comme nous disons la Guerre.

VIII. Littéralismes.

Tout traducteur est exposé à transporter trop littéralement une expression ou un tour d'une langue dans l'autre et à torturer ainsi la langue dans laquelle il traduit. Le cas n'est pas rare dans Marc grec.

IX, 10 sermonem tenebant apud se (*sermonem tenere*, tenir conversation, est une expression très simple. Mais si on traduit mécaniquement *tenere* par κρατεῖν, comme dans I, 31 : *tenens manum*, κρατήσας, on obtient quelque chose d'étrange) τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτούς (L'expression grecque n'est intelligible qu'en regard du latin Autrement on cherche le sens : *ils gardèrent fidèlement la Parole entre eux*, que le contexte repousse vivement. Les disciples gardent mal la Parole qu'ils viennent d'entendre car ils ne la comprennent pas)

XV consilium fecerunt συμβούλιον ποιήσαντες (latinisme criant) ; III, 6 consilium faciebant W συμβούλιον ἐποίουντο D ποιοῦντες Θ ἐποίησαν B évite le latinisme : ἐδίδουν

VIII, 32 adprehensum eum, προσλαβόμενος αὐτὸν (Décalque du latin mais le sens est tout autre. Cela veut dire en grec : *lui venant en aide* (1) et s'accorde mal au conteste).

IX, 21 a pueritia, ἐκ παιδιόθεν. XI, 13 ; XIV, 54 ; XV, 40 de longiquo, ἀπὸ μακρόθεν. Pléonasmes grecs à l'instigation du latin.

XIV, 3 cum esset in bethania... et recumberet, ὄντος αὐτοῦ ἐν βηθανίᾳ... κ τακειμένου αὐτοῦ. Construction lourde par deux génitifs absolus.

IX, 28 cum introisset... discipuli eum interrogabant, εἰσελθόντος αὐτοῦ ... ἐπηρώτων αὐτὸν. Construction plus défectueuse encore.

(1) Voir M.-J. Lagrange, *Evangile selon s. Marc*, Paris, 1911, p. 207.

Digitized by Google

Le *ne* latin après les verbes exprimant une défense ou une crainte est transcrit de façon atroce par le grec ἵνα μὴ :

V, 10 obsecrabat ne... παρεκάλει ἵνα μὴ...
III, 12 corripiebat ne... ἐπετίμα ἵνα μὴ...
IX, 9 praecepit ne... διεστείλατο ἵνα μηδενι...
VIII, 30 admonuit ne... ἐπιτίμησεν ἵνα μηδενι...

Le tour latin *adesse nuntiatur* où un infinitif sert de sujet à un verbe au passif est transporté tel quel en grec :

V, 43 ut daretur manducare... δοθῆναι φάγειν.

L'interrogation par *si* suivi du subjonctif : *quaerebam sicca si posset piscis arena uiuere* (1) essaie aussi de passer, en grec, par contrebande :

XI, 13 uenit uidere si quid esset in illa D ἦλθεν ἰδεῖν ἐὰν τι ἐστὶν ἐν αὐτῇ (B corrige le solécisme ἐὰν ἐστίν par εἰ ἄρα avec le futur, tour qui semble emprunté à la langue des Actes (2) B ἦλθεν εἰ ἄρα τι εὑρήσει Θ arrive au tour vraiment attique : ἦλθεν ὡς εὑρήσων τι.

A l'opposé du littéralisme se trouve la traduction vague. Il arrive qu'un traducteur adopte un mot favori sans tenir compte des nuances du texte. Par exemple le traducteur grec de l'*Apologeticum* de Tertullien emploie le verbe ἀνεκοινώσατο pour traduire aussi bien *detulit* que *consuluit* (3).

Marc grec fait de même. Il se sert du verbe παρίστημι, intransitif, pour traduire indifféremment *adesse* (IV, 29 ; XV, 35) *adsistere* (XVI, 47) *stare* (XIV, 70 ; XV, 39) et *circumstare* (XXIV, 69).

IX. Paraphrases.

Un traducteur est forcément conduit à expliquer un peu le texte qu'il traduit. Il ajoute des mots pour rendre plus complète-

(1) Properce, II, 3, 5, cité par A. C. Juret. *Système de la Syntaxe latine*, Paris, 1926, p. 380.

(2) Actes VIII, 22; XVII, 27 ; VI, 1 D. Voir F. Blass, *Philology of Gospels*, London, 1898, p. 197.

(3) Dans Eusèbe. H. E. II, 2, 4 et III, 33, 3. Cf. Tertullien, *Apolog.*, V et II.

Digitized by Google

ment l'idée. Aussi, en règle générale, une traduction est-elle plus longue que le texte traduit.

Dans le grec de Marc on trouve des précisions rédactionnelles :

V, 21 cum transfretasset DΘ διαπεράσαντος B ajoute *dans le bateau*, pour être précis : διαπεράσαντος ἐν τῷ πλοίῳ.

XIII, 1 non descendat B μὴ καταβάτω D précise : μὴ καταβάτω εἰς τὴν οἰκίαν

I, 31 occident eum et resurget D καὶ ἀναστήσεται B insiste : et *tué* ressuscitera : καὶ ἀποκτανθεὶς ἀναστήσεται

I, 42 continuo abiit ab eo lepra W εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα B ajoute ... καὶ ἐκαθαρίσθη (et il fut nettoyé). Précision inutile.

V, 15 uident daemoniacum uestitum et suae mentis D ajoute *assis* : καθήμενον W souligne : *celui qui avait le démon Légion*, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγεῶνα B agglomère le tout.

VI, 4 non est propheta sine honore nisi in patria sua BD ajoute .. καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Rallonge assez plate.

Des explications :

IX, 38 uidimus quendam... qui non sequitur nobiscum et uetuimus illum B explique : *parce qu'il ne nous suit pas.*

II, 23 coeperunt uellere spicas DW τίλλειν τοὺς στάχυας. B explique : *aller leur chemin* en arrachant ... ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες ...

XIV, 51 circumamictus pallam Θ ajoute γυμνός BD ἐπὶ γυμνοῦ, pour expliquer que, la *palla* jetée, le jeune homme s'enfuira nu.

IX, 39 nemo est qui faciat uirtutem in nomine meo et poterit male loqui de me W με κακολογῆσαι BD ταχὺ κακολογῆσαι με. Ce *tout de suite* restreint la portée de l'adage.

V, 12 mitte nos in porcos. Le grec explique : *pour que nous entrions en eux* : ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.

Une amphibologie gauchement voilée :

VIII, 24 uideo homines quasi arbores ambulantes (*comme des arbres qui marchent*) DWΘ ὡς δένδρα περιπατοῦντες (*ambulantes* est rapporté à *homines*. Sens absurde : *marchant comme des arbres* ! B essaie d'éviter l'amphibologie sans y parvenir) ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας.

Digitized by Google

Une précision d'intérêt liturgique. A quelle heure exactement a eu lieu la résurrection ?

XVI, 2 mane D πρωὶ ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου *(au soleil levant)* B λίαν πρωὶ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου *(après le soleil levé)*.

Il arrive qu'un prétendu éclaircissement fasse un contre-sens :

VIII, 38 qui confusus fuerit et meos... *(qui aura couvert de honte moi et les miens...* L'interprète grec pense qu'il manque un mot après *meos* : il supplée assez platement mes *discours*) ὃς ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους... Le sens est dévié.

Une addition peut s'altérer elle-même par mauvaise lecture :

XV, 8 tota turba rogabat WΘΨ ἀναβοήσας ὁ ὄχλος... (Une foule ne peut réclamer qu'en poussant des cris. Par une altération facile (1) ἀναβοήσας devient ἀναβὰς. La foule, au lieu de crier, *monte*) D ἀναβὰς ὅλος ὁ ὄχλος B ἀναβὰς ὁ ὄχλος...

Quelquefois la phrase est pieusement arrondie en style biblique conventionnel :

XIII, 19 ab initio creaturae B (pas D) ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεός.

XIII, 20 propter electos B (pas D) διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο.

V, 19 quanta tibi dominus fecit D ὅσα σοι ὁ κύριος πεποίηκεν καὶ ὅτι ἐλέησεν σε B καὶ ἐλέησεν σε.

Des additions suggestives sont celles qui montrent chez le traducteur la connaissance du style et des clichés de Luc (2) :

XIV, 58 hic dixit BD ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος. Cf. Actes VI, 11 et 14 : *nous l'avons entendu dire* (Etienne).

III, 22 dicebant BD οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον. Cf. Actes XXV, 7 : *les Juifs qui étaient descendus de Jérusalem* (pour accuser Paul)

XV, 24 mittentes sortem B (pas D) ajoute : τίς τί ἄρῃ. Cf. Luc XIX, 15, D : τίς τί διεπραγματεύσατο.

(1) K. F. A. Fritzsche, *Evangelium Marci*, Lipsiae, 1830, *ad loc.* a signalé la même confusion dans les Septante à II Rois XXIII, 9; IV Rois III, 21; Osée VIII, 9.

(2) Voir F. Blass, *Philology of Gospels*, p. 196-211.

Digitized by Google

IV, 9 oblectationes saeculi B (pas D) ajoute : καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι. Or ni ἐπιθυμία, ni λοιπὸς, ni περί avec l'accusatif ne se rencontrent ailleurs dans Marc grec, alors qu'ils sont courants dans Luc.

X. Traductions multiples.

Si l'on compare les manuscrits B, D et W on constate que souvent le même mot y est représenté de trois façons différentes. Les exemples peuvent être facilement multipliés. Il suffira d'en prendre quelques-uns :

XIII, 11 illud W ἐκεῖνο D αὐτὸ B τοῦτο
X; 46 mendicus W προσαιτῶν D ἐπαιτῶν B προσαίτης
II, 4 accedere W προσελθεῖν D προσεγγίσαι B προσενέγκαι
XIV, 71 iurare W ὀμνύειν D λέγειν B ὀμνύναι
XII, 14 interrogabant W ἤρξαντο ἐρωτᾶν D ἐπηρώτων B λέγουσι
XI, 7 duxerunt W ἄγουσι D ἤγαγον B φέρουσι
IX, 9 conturbauit W ἐσπάραξεν D ἐτάραξεν B συνεσπάραξεν
X, 35 petierimus W αἰτησόμεθα D ἐρωτωσώμεθα B αἰτήσωμεν
XI, 23 locutus fuerit W λέγει D ἂν εἴπῃ B λάλει
XII, 41 cum sederet W ἐπιὼς D καθεζόμενος B κατίσας
IX, 6 quid responderet W τί λάλει D τί λαλήσει B τί ἀποκριθῇ
XIII, 26 in nube W ἐν νεφέλῃ D ἐπὶ τῶν νεφέλων B ἐν νεφέλαις
IV, 31 cum (seminatur) W ὁπόταν D ὅτι ἂν (contre-sens) B ὅταν
XIII, 30 quoadusque W ἕως D ἕως οὗ B μέχρις ὅτου
IX, 21 (temporis) ex quo W ἐξ οὗ D ὡς B ἕως

Ces changements sont insignifiants pour le sens. Ils sont surtout frappants par leur nombre. On n'aperçoit guère comment ils auraient pu s'introduire, à partir d'un original grec, par la fantaisie laborieuse des copistes ou des correcteurs. Ils sont au contraire de l'ordre des menues différences qu'ont entre elles diverses traductions du même original. Ils suggèrent qu'il y a eu plusieurs traductions de Marc latin.

S'il en était autrement, si Marc latin était traduit du grec, il serait dérivé d'une des formes divergentes de ce grec. On le trouverait donc en accord régulier avec une forme contre les autres.

Digitized by Google

Le fait est tout contraire. Marc latin occupe une position centrale par rapport aux textes grecs. C'est tantôt l'un, tantôt l'autre, qui s'approche le plus de lui. Il est facile de dresser des listes, de longueur égale, pour constater qu'il se tient à égale distance de W, de D et de B. On se bornera ici à des exemples.

Cas où W est plus près du latin que B et D :

IV, 32 crescit W αὔξει BD ἀναβαίνει
II, 12 admirari W θαυμάζειν BD ἐξίστασθαι
V, 6 adcucurrit W προσέδραμεν BD ἔδραμεν
III, 10 curabat W ἐθεράπευεν BD ἐθεράπευσεν
XIV, 30 negabis W ἀρνήσῃ BD ἀπαρνήσῃ
I, 27 inpotentabilis W ἐξουσιαστικῇ BD κατ' ἐξουσίαν

Cas inverses où W est plus loin du latin que B et D :

IV, 4 volatilia BD τὰ πετεινὰ W τὰ ὄρνεα
VIII, 2 spuens BD πτύσας W ἐνπτύσας
II, 23 transire BD διαπορεύεσθαι W πορεύεσθαι
IX, 33 retractabitis BD διελογίζεσθε W διελέχθητε
IX, 31 resurget BD ἀναστήσεται W ἐγείρεται
VI, 5 non illic ullum BD ἐκεῖ οὐδεμίαν W οὐκέτι

Cas où D est plus près du latin que B et W :

XII, 14 capitularium D ἐπικεφάλαιον BW κῆνσον
XIV, 21 scriptum est D ἐστιν γεγράμμενον BW γέγραπται
XIV, 58 excitabo D ἀναστήσω BW οἰκοδομήσω
XII, 2 darent D δώσουσιν BW λάβῃ (tour différent)
XVI, 4 revolutum D ἀποκεκυλίσμενον BW ἀνακεκύλισται (1)
XII, 38 in docendo D διδάσκων ἅμα BW ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ

Cas inverses où D est plus loin du latin que B et W :

III, 3 aridam BW ξηράν D ἐξηραμμένην
XV, 39 contra BW ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ D ἐκεῖ
XV, 16 colligunt BW συγκαλοῦσιν D καλοῦσιν

(1) Le mot employé par D montre la connaissance des tombeaux palestiniens ; on roulait la pierre en la poussant (ἀπο). Le mot employé par BW suppose à tort que la pierre serait roulée de bas en haut (ἀνα). Hoskier, I. p. 119.

Digitized by Google

X, 12 relinquit uirum BW ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα D ἐξέλθῃ ἀπὸ ἀνδρὸς
XIV, 4 indignantes BW ἀγανακτοῦντες D διεπονοῦντο (1)
XIV, 25 non bibam BW οὐ μὴ πίω D οὐ πρόσθω πίειν (2)

Cas où B est plus près du latin que D et W :

XVI, 8 tremor B τρόμος DW φόβος
XV, 27 crucifixerunt B ἐσταύρωσαν DW σταυροῦνται (ou σταυροῦσιν)
V, 6 adorauit illum B προσεκύνησεν αὐτὸν DW αὐτῷ
VIII, 34 uenire post me B ὀπίσω μου ἐλθεῖν DW ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν
II, 8 continuo agnoscens B εὐθὺς ἐπιγνοὺς DW ἐπιγνοὺς (sans εὐθὺς)
I, 45 in desertis locis conueniebant B ἤρχοντο DW ἦν καὶ ἤρχοντο (3)

Cas inverses où B est plus loin du latin que D et W :

XI, 32 populum DW τὸν λαόν B τὸν ὄχλον
XVI, 5 cum introissent DW εἰσελθοῦσαι B ἐλθοῦσαι
V, 14 exierunt DW ἐξῆλθον B ἦλθον
XIV, 7 uobiscum DW μεθ'ὑμῶν B μεθ' ἑαυτῶν
I, 25 exi de homine DW ἔξελθε ἐκ τοῦ ἀνθρώπου B ἐξ αὐτοῦ
XII, 19 habuerit uxorem DW ἔχῃ γυναῖκα B καταλίπῃ γυναῖκα

La comparaison de ces six tableaux fait bien voir que le latin n'est pas dérivé d'une des formes du grec mais que ce sont, au contraire, les diverses formes du grec qui sont toutes dérivées du latin.

XI. Agglomérats.

Quand plusieurs traductions d'un texte sont corrigées l'une sur l'autre, il arrive qu'une correction, au lieu de se substituer, s'ajoute. Deux traductions différentes d'une même expression se trouvent ainsi juxtaposées. C'est ce qu'on peut appeler un *agglomérat*. Aucune forme du Marc grec n'est exempte de ces doubles traductions.

(1) Mot rare qui ne se retrouve que dans les Actes : IV, 2 ; XVI, 18. Blass, p. 201.

(2) Hébraïsme voulu.

(3) L'intrusion du verbe ἦν dans DW fait que *in desertis locis* se rapporte à Jésus : *il était au désert et on venait ...*

Digitized by Google

Dans quelques cas, chacune des deux traductions simples se lit dans un manuscrit et l'agglomérat se constate dans un troisième. On touche alors du doigt comment il s'est fait :

XIV, 21 (filius hominis) uadit B ὑπάγει D παραδίδοται W παραδίδοται ὑπάγει

X, 2 admirabantur qui sequebantur illum D καὶ ἐθαμβοῦντο Version sahidique οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο B καὶ ἐθαμβοῦντο · οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο

XII, 44 misit totum quem habuit uictum suum W ἔβαλεν ὅλον τὸν βίον αὐτῆς. Version syriaque sinaïtique πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν BD πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.

Plus souvent un manuscrit donne une des deux traductions simples et un autre manuscrit l'agglomérat. La seconde traduction simple est à conjecturer :

VIII, 15 cauete D βλέπετε [Autre traduction : ὁρᾶτε] BW ὁρᾶτε βλέπετε

IV, 39 obmutesce W φιμόθητι [Autre traduction : σιώπα] D σιώπα καὶ φιμόθητι B σιώπα πεφίμοσο

I, 35 ante lucem W ἔννυχα [Autre traduction : πρωΐ] BD πρωΐ ἔννυχα λίαν

X, 30 in isto saeculo D ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ [Autre traduction : νῦν] B νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ

X, 4 libellum repudii scribere BΘ γράψαι [Autre traduction : δοῦναι] D δοῦναι γράψαι

I, 32 cum sol occidisset : Version syriaque sinaïtique : ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος [Autre traduction : ὀψίας γενομένης] BD ὀψίας δὲ γενομένης ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος

V, 23 et uiuet : Version syriaque sinaïtique σωθήσεται [Autre traduction : ἵνα ζήσῃ] BD ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ

I, 38 eamus ad proxima (castella) Θ ἄγωμεν εἰς τὰς ἐχόμενας [Autre traduction : ἀλλαχοῦ] BD ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας...

IV, 2 docebat illos dicens W ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων [Autre traduction : ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ] BD ἐδίδασκεν αὐτοὺς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ

Parfois enfin la comparaison du latin et du grec fait seule

Digitized by Google

soupçonner un agglomérat, qui peut être confondu avec une paraphrase :

XII, 41 honesti mittebant multa B πολλοὶ πλούσιοι ἔβαλλον πολλά (*multa* lu *multi* dans une traduction).

II, 25 esuriit BD χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν

XIV, 41 dormite BD καθεύδετε καὶ ἀναπάυεσθε

XIV, 61 tacebat D ἐσείγα καὶ οὐδὲν ἀπεκρίθη B ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο

XIV, 68 nescio BD οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι

I, 45 in desertis locis BD ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις

VIII, 11 conquirere (signum) συνζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ

XII. Clément d'Alexandrie.

Les citations de Marc sont rares dans la haute antiquité chrétienne (1). Les plus instructives sont celles que fait Clément d'Alexandrie à la fin du IIe siècle : (2).

V, 34 uade in pace. Clément : ἄπελθε εἰς εἰρήνην BD ὕραγε Θ πορεύου. Le verbe employé par Clément ne se trouve dans aucun manuscrit grec connu.

X, 22 multas diuitias et agros. Clément : χρήματα πολλὰ καὶ ἀγρούς D χρήματα πολλὰ (sans ἀγρούς) BW κτήματα πολλὰ (sans ἀγρούς). Le texte de Clément est conforme au latin et ne se trouve dans aucun manuscrit grec.

XII, 30 de tota anima tua et de tota uirtute tua. Justin et Clément : ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυναμέως σου. Tous les manuscrits grecs (3) ont trois ou quatre termes. D met ἐξ ὅλης τῆς καρδίας

(1) Par exemple la reconstitution du Nouveau Testament d'Irénée par W. Sanday et C. H. Turner (*Old-latin Biblical texts*, no VII), Oxford, 1923, comprend 4 pages seulement pour Marc tandis que Matthieu en a 43, Luc 26, Jean 16. Voir plus haut, p. 166, une citation qui prouve qu'Irénée lisait Marc latin.

(2) Voir P. M. Barnard, *The biblical text of Clement of Alexandria (Texts and studies*, V, 5), Cambridge, 1899 et H. C. Hoskier, *Codex B and its Allies*, London, 1914, I, p. 198-204.

(3) Sauf 157 (Sod. ε 207) lequel a ἰσχύος au lieu de δυναμέως.

Digitized by Google

σου avant *âme*. B intercale, de plus, ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου entre *âme* et *force*. Justin et Clément ignorent les manuscrits grecs et vont avec le latin.

X, 25 facilius est camellum per cauernam acus introire... Clément cite quatre fois ce passage : dans les *Stromates* (II, 5) et dans *Quis dives salvetur* (2, 4 et 26). Chose remarquable, il le cite quatre fois de façon différente et quatre fois en désaccord avec les manuscrits grecs. Pour rendre *facilius* il emploie une fois εὐχόλως, une fois ῥᾶον, deux fois θάττον : Marc grec a εὐκοπώτερον (B) et ταχεῖον (D). Pour rendre *introire per* il emploie une fois διεκδύσεται, deux fois εἰσελεύσεται, une fois διελεύσεσθαι. Marc grec a διελθεῖν (B) et διελεύσεται (D). Pour *acus*, génitif, il emploie τρήματος : Marc grec a τρυμαλιᾶς (B) et τρυμαλίδος (D)

D'après ces exemples il est clair que Clément d'Alexandrie suit le texte latin et ne connaît pas de texte grec fixé. S'il veut faire une citation de Marc, il traduit instantanément le latin, sans rechercher s'il a fait lui-même, ou s'il existe ailleurs, une autre traduction.

Conclusion.

L'ensemble des indices démontre que l'évangile de Marc a bien été écrit en latin, comme le disent les suscriptions. Si l'on a inséré une version grecque de Marc dans le Nouveau Testament, c'est pour la commodité d'avoir le recueil entier dans la même langue.

Du Marc original il a été fait plusieurs versions grecques, superficiellement harmonisées. Il est vain de chercher à les ramener à un archétype grec. Les éditions « critiques » de Westcott-Hort, de Nestle, de Soden, dans la mesure où elles s'écartent de B, donnent de Marc un texte artificiel, qui n'a jamais existé. Il serait plus critique d'éditer séparément B, D et W, comme on édite séparément la version syriaque ancienne et la Peschitto. Il n'y a pas d'original grec de Marc. L'original est latin.

L'évangile de Marc a probablement été écrit à Rome dans la fraction de la communauté chrétienne qui parlait latin et pour

Digitized by Google

cette fraction. Les travaux de Giorgio La Piana (1) montrent l'importance croissance qu'elle a prise au cours du IIe siècle jusqu'à l'accession d'un de ses membres, Victor, à l'épiscopat, en 190. Au IIIe siècle Hippolyte, qui parle grec, est un attardé. Le groupe latin comprenait beaucoup d'Africains. Il avait ses tendances propres. L'évangile de Marc a été son manifeste doctrinal et son livret liturgique.

Les versions grecques paraissent avoir été faites en Egypte. W se ressent du voisinage du copte. B est apparenté à la plus ancienne version copte (2). D a de mauvaises lectures qui paraissent provenir des abréviations usitées dans les papyrus égyptiens (3).

D a été transporté en Occident où il a été retraduit en latin quand on a fait une version latine de tout le Nouveau Testament. Le texte latin original ne s'est pourtant pas perdu. Il était lu par saint Cyprien. Il nous est parvenu en grande partie dans le Codex Bobiensis et le Codex Palatinus.

Deux lignes de saint Jérôme résument bien l'histoire de l'évangile de Marc : « Marc, prié à Rome par les frères, écrivit brièvement un évangile... Prenant l'évangile qu'il avait composé, il alla en Egypte. » (4). Est-ce l'histoire de l'auteur ? C'est en tout cas celle du livre.

Paul-Louis Couchoud.

(1) *Il problema della chiesa latina in Roma*. Rome, 1922, *La successione episcopale in Roma e gli albori del primato*. Rome, 1922, *The Roman Church at the End of the Second Century*. Harvard Theol. Review, juillet 1925.

(2) Voir W. Bousset, *Textkritische Studien zum N. T.*, Leipzig, 1894. H. C. Hoskier, *Codex B*, p. 79-87. (G. Horner), *The coptic version of the N. T.*, Oxford, 1921. H. A. Sanders, *The Washington manuscript of the four Gospels*, New York, 1912. Introduction. — Remarquer dans B et W des mots grecs particuliers à l'Egypte comme ἐξάπινα (IX, 8).

(3) Voir sir Frederic G. Kenyon, *Handbook to the textual criticism of the N. T.* 2e éd. London, 1912, p. 96.

(4) *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*. Cité par Hoskier, I, p. 202.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

ALFRED NORTH WHITEHEAD. — *Religion in the Making.* — Cambridge, The University Press, 1926.

L'ouvrage de M. Whitehead n'est pas un livre d'histoire. C'est un traité de philosophie. L'auteur essaie de préciser la fonction qu'occupe l'idée de Dieu dans le monde de nos pensées.

On sait que Renan définissait Dieu « la catégorie de l'idéal » ; telle est aussi la conception de Whitehead. Il est le principe qui dirige notre activité vers des fins qui nous dépassent. La science observe des faits ; la religion s'élève au-dessus des faits pour émettre sur eux des jugements de valeur. Elle tend à réaliser ces valeurs et s'inspire alors d'un désintéressement si prononcé que le bien, acquis dans la personne et au profit d'autrui, satisfait l'homme pieux autant que si c'est dans son chef qu'il était atteint.

Source des idées, Dieu dépasse ainsi l'individu ; il peut être commun à la multiplicité des êtres, et est donc, dans le monde, le lien qui unit ; la conscience individuelle en nous, est universelle en lui. Sans lui, pas de monde ; car sans lui chacun resterait isolé, sans rapport, sans contact avec autrui.

Tout acte posé dans le monde agit sur cette conscience cosmique qu'est Dieu, l'élargit ou la rapetisse ; Dieu, dans l'avenir, sera autre que si cet acte n'était pas ; en ce sens, rien ne disparaît sans laisser de traces, et tout est immortel.

Digitized by Google

Dieu n'est pas le monde ; il est, dans le monde, l'élément conscient, idéal, moral.

Telle est la conception dominante où aboutit M. Whitehead ; elle est de nature purement philosophique. Elle n'est pas historique, et ce n'est pas l'analyse des conceptions religieuses chez les différents peuples qui y amène ; au contraire, dans la réalité, c'est seulement chez quelques esprits supérieurs, parmi les nations les plus cultivées, que la notion de Dieu atteint à cette profondeur.

L'historien aura, cependant, lui aussi grand profit à lire les analyses subtiles de M. Whitehead. L'éminent professeur de Cambridge examine comment, dans quelques grandes religions, la notion de Dieu est comprise. Il distingue trois points de vue : la notion orientale du Tao, de l'ordre immanent au monde ; le panthéisme, où ce n'est plus Dieu qui est dans l'univers, mais l'univers qui s'identifie à Dieu ; et la doctrine du dieu personnel, approfondie notamment par les Sémites et qui y dérive de la croyance primitive au dieu protecteur de la tribu. Ces trois conceptions s'allient d'ailleurs l'une à l'autre : ainsi le dieu sémite peut se confondre — et le fait notamment chez les mystiques persans — avec le dieu cosmique du panthéisme (p. 67 sq.). Le christianisme n'a su développer clairement aucune de ces conceptions. Les spéculations métaphysiques y sont obscurcies par l'immixtion de préoccupations morales. Partie de la doctrine sémitique du dieu personnel, l'église l'abandonne déjà, en fait, quand elle adhère à la croyance au Logos (p. 71 sq.).

Ces observations historiques sont cependant clairsemées dans l'ouvrage de M. Whitehead. Celui-ci tire toute sa valeur de ses pénétrantes analyses psychologiques, et qui sont une méditation d'une rare profondeur sur la nature de la religion et la signification de Dieu.

R. KREGLINGER.

THEODORE H. ROBINSON. — *An Outline Introduction to the History of Religions.* — London, University Press, 1926.

Ceci est une excellente introduction à l'étude des religions. L'auteur les passe en revue et en résume les enseignements prin-

Digitized by Google

cipaux, en se plaçant, pour chacune d'entre elles, au point de vue dogmatique plutôt qu'au point de vue historique ; il analyse leurs croyances, les principes de leur théologie plutôt que les circonstances historiques qui en ont amené la genèse. Un premier chapitre indique brièvement les éléments essentiels qui se retrouvent en toute religion : les rites, les croyances, la préoccupation morale et le désir du pardon.

Successivement l'auteur nous parle des origines, de l'animisme auquel il rattache assez malencontreusement le totémisme — puis les religions polythéistes, dont sont notamment les cultes des Grecs et l'hindouisme, et il aboutit aux religions supérieures par une analyse des rapports de la religion et de la philosophie : c'est le chapitre qui me plaît le moins. De nouveau, c'est à bon titre les Grecs et les Hindous que Robinson étudie avant tout ; mais s'il nous expose, pour les premiers, l'évolution des idées jusqu'à Platon et ajoute quelques mots d'Euripide et de Lucrèce, je cherche en vain la moindre allusion aux doctrines — si profondes et, du point de vue religieux, si importantes, des Stoïciens ; et une étude vraiment utile des rapports de la religion et de la philosophie dans l'Inde aurait dû s'appuyer sur l'examen des rapports du brahman et de l'atman, puisque c'est là le problème central de tout le Vedanta. Le chapitre suivant étudie « les religions philosophiques », et l'auteur ne range sous ce titre que le bouddhisme et les doctrines chinoises de Lao-Tse et de Confucius : les unes et les autres sont l'objet d'un exposé fort exact et fort attachant.

Enfin, l'auteur aboutit au monothéisme : et j'avoue que ce classement m'étonne. Il n'y a que deux religions vraiment monothéistes, quoique, à certains égards, le judaïsme et la doctrine Zoroastre puissent prétendre à être admises dans la même catégorie : c'est l'Islam et le Christianisme. A l'un et à l'autre sont consacrés un chapitre, intéressants à bien des égards, mais où j'ai cependant quelque peine à trouver entièrement satisfaction. On dirait que M. Robinson, ayant qualifié de monothéistes ces deux religions par opposition à d'autres fois nommées philosophiques, veut s'efforcer de justifier ces dénominations ; il démontre la nature spéciale d'Allah et du Dieu des Chrétiens, expose, très clairement, la façon dont ils se révèlent, mais oublie les aspects philosophiques si prononcés de ces grandes religions : pour l'Islam, il n'est question ni

Digitized by Google

de Ghazzali ni d'aucun des autres mystiques ; et quant au christianisme, Robinson est amené, par le point de vue auquel il se place, à le faire dériver presque entièrement du judaïsme sans apercevoir l'importance primordiale qu'a eue, dans sa formation, la spéculation hellénique.

C'est dire qu'à beaucoup d'égards je ne puis me rallier à cette reconstruction de l'histoire des religions. Je regrette en outre que l'absence d'index ne permette guère d'utiliser ce livre en guise d'introduction, d'y trouver aisément des renseignements sur tel problème particulier. Mais je tiens à insister, cependant, sur la très haute valeur du livre. Chaque page démontre que l'auteur a réfléchi très profondément aux questions religieuses et a souvent sur elles des vues attachantes et personnelles. Il les a pénétrées avec une vive sympathie ; et là même où l'on n'approuve point ses idées, on en prendra toujours connaissance avec un très vif intérêt.

R. KREGLINGER.

WALTER ADDISON JAYNE. — *The Healing Gods of Ancient Civilizations.* — New Haven, Yale University Press, 1925.

M. Walter Addison Jayne a consacré un volume considérable à l'étude du culte destiné, dans les religions de l'antiquité païenne — Egypte, Babylone, Phénicie, Inde, Perse, Grèce et Rome — aux dieux guérisseurs.

Chez tous ces peuples régnaient des idées apparentées — et dont on retrouve d'autre part l'essentiel chez tous les non-civilisés. Elles diffèrent profondément de celles qui ont cours aujourd'hui.

L'atmosphère est parsemée de miasmes invisibles, de champs plus ou moins denses d'une substance mauvaise qui, se déposant sur un individu et l'imprégnant, le fait souffrir et le rend malade. Ces éléments délétères apparaissent, disparaissent, se transmettent comme des substances physiques et matérielles ; elles s'acquièrent par contagion ; des procédés matériels en débarrassent le patient, notamment des purifications, des bains dans des sources ou des fleuves sacrés.

Que de conceptions contemporaines sont en germe dans ces doc-

Digitized by Google

trines ! Et combien naturel que le génie des grands savants, d'un Hippocrate, d'un Galien, ait, pour guérir des maladies, trouvé des remèdes et des solutions dont le principe s'affirme à nouveau dans la science d'aujourd'hui !

Mais voici la différence essentielle entre les idées d'autrefois et les opinions actuelles.

Les anciens ne distinguent guère entre le mal moral et le mal physique. Le vice aussi résulte de la présence d'un miasme. Un homme commet un délit ? Des substances physiques mauvaises se sont emparées de lui, détournent son activité vers le mal. Le crime et la maladie dérivent des mêmes causes ; ils apparaissent comme liés l'un à l'autre ; le même homme est à la fois malade, malfaisant, malheureux. Et les mêmes purifications le guériront à ces trois points de vue.

Plus tard, la conception du mal moral se précise ; le coupable n'est plus seulement victime d'un miasme contagieux ; on accorde une importance croissante aux intentions qui l'animent. Mais le lien persistera qui unissait le vice à la maladie ; celle-ci semblera le châtiment dont est frappé le criminel ; elle sera le moyen, pour des êtres supérieurs, pour des dieux, de punir les fautes dont l'homme s'était rendu coupable. La pénitence s'ajoutera à la purification pour éliminer le mal et apporter la guérison.

Mais aussi la simple présence d'un être fautif, d'un criminel, d'un étranger transmet un mal qui se transmue en maladie ; cet être dangereux à le mauvais œil ; son regard, sa présence suffit pour déclancher le mal.

Un exemple de ces mécanismes physiques ? Agamemnon outrage le prêtre d'Apollon ; le mal s'installe dans le camp des Grecs ; des milliers de héros succomberont à une épidémie mystérieuse. Mais se plongeant tous ensemble dans la mer, ils y noient le vice et recouvrent la santé. Le moral et le physique s'entremêlent ; les anciens et les primitifs ne les distinguent point.

Autre particularité de leur manière de voir : la religion chez eux est partout pénétrée de magie. Et la magie, c'est l'art du sorcier qui, façonnant l'image d'un être ou énonçant les mots, les formules qui décrivent la réalité qu'il voudrait voir surgir, crée un monde conforme à ses désirs et à son intérêt. La malédiction du sorcier donne à la victime la maladie qui y est décrite ; et voici

Digitized by Google

une cause nouvelle du mal, mais, parallèlement, la base d'une thérapeutique nouvelle, la formule bienfaisante sortant des effets aussi certains que l'imprécation funeste.

Voilà en deux mots la conception de la maladie telle qu'on la retrouve chez tous les peuples anciens. Elle est en harmonie avec l'ensemble de leur mentalité, de leur vision du monde. Elle est, en principe, totalement étrangère à leur religion. Il me semble que c'est par un véritable abus de langage que nous appelons « démons » « esprits du mal » les miasmes informes qui pénètrent dans un homme et qui, en s'emparant de lui, le font souffrir. Ces expressions supposeraient, dans la substance morale, une forme permanente, une conscience, une individualité. En fait, on n'y trouve rien de ce genre. Le mal pénètre en l'homme par les orifices naturels dont il peut donc adopter l'aspect extérieur ; il se déplace comme un agent purement physique obéissant aux lois normales de la mécanique. Les expressions consacrées sont susceptibles de créer des malentendus certains, et la science a tout intérêt de les voir abandonner.

Mais quand se constituent les panthéons classiques, alors des opérations, d'abord purement naturelles, sont attribuées à l'initiative d'un dieu. La maladie et la guérison sont le fait des grandes divinités anthropomorphes comme la pluie ou la floraison printanière.

Voilà les conceptions que les anciens se font de la maladie. On en trouve l'exposé dans le livre très érudit de M. Jayne.

Ce livre ne me donne pas, cependant, pleine satisfaction. Il me paraît conçu suivant un plan malheureux ; les renseignements utiles sont noyés sous le nombre des détails superflus.

A propos de chacun des peuples classiques, M. Jayne commence par un exposé — forcément très sommaire et très superficiel — de sa religion. Ce qui concerne la maladie et la thérapeutique y est indiqué, mais accessoirement, et sans que l'analyse que l'auteur nous en donne soit véritablement exhaustive et pénétrante.

Puis, pour chaque peuple, Jayne parle des dieux auxquels on attribuait des pouvoirs guérisseurs. En fait, ce sont tous les dieux. C'est une conception complètement erronée et qui aujourd'hui n'a plus guère de défenseurs parmi les historiens compétents, que celle qui attribuait à chaque dieu la direction d'un domaine particulier, d'actes déterminés, d'une partie précise de l'univers. Les anciens ont abouti à cette théorie quand les dieux, ayant perdu leur empire

Digitized by Google

sur la foi vivante, faisaient pour eux l'objet de spéculations froides et abstraites. Au début, presque tous les dieux protégeaient leurs adorateurs dans les circonstances les plus diverses ; pas un qui ne secourût son fidèle frappé de maladie. Hèra est la déesse d'Argos, comme Athènè la protectrice d'Athènes, comme Mardouk est le baal de Babylone et Jahveh le dieu des Juifs, et tous assistent leurs adorateurs quel que soit le motif de leurs invocations. Tous sont guérisseurs ; aucun n'est spécialement dieu de la maladie, à l'exception seulement de ceux qui régnaient en un endroit où des sources thermales ou d'autres particularités naturelles attiraient particulièrement les patients. Tous guérissaient, à tous on attribuait des rêves dans lesquels le malade entrevoyait le remède et le salut.

En fait, M. Jayne est donc amené à parler, succinctement, d'une multitude de dieux ; et ce bref résumé d'innombrables fonctions divines manque de pertinence et d'utilité. La description n'est pas toujours très exacte ; elle ne nous apprend guère rien de neuf. J'eusse beaucoup mieux aimé que seuls les dieux exclusivement ou principalement guérisseurs — tels Asklépios, Imhotep ou Echmoun — soient étudiés, mais le soient à fond ; la science aurait tiré, je crois, un profit considérable de cette étude.

Tel qu'il est, le livre de M. Jayne reste plein d'intérêt et très méritant ; mais je crains que ce n'est guère que le spécialiste qui le consultera avec un avantage réel ; et il devra, quant à lui, péniblement rechercher, parmi la multitude des renseignements accumulés, les analyses véritablement profondes et originales qui mettent en lumière la conception, très différente de la nôtre, que tous ces peuples anciens se font de la maladie et de la guérison.

R. KREGLINGER.

GEORGES MÉAUTIS. — *Aspects ignorés de la religion grecque*, De Boccard, Paris, 1925 ; IX+169 pages.

Il est hélas ! un peu tard pour rendre compte de cet intéressant petit livre, vigoureux et persuasif, d'un bon historien du Pythagorisme, déjà connu aussi pour d'autres travaux. Sous un titre qui n'est peut-être pas le meilleur qu'il eût pu choisir, M. G. Méautis a groupé là trois essais, par lesquels il a voulu témoigner à la

Digitized by Google

religion grecque une sympathie qui sera facilement partagée. On peut juger l'auteur injuste pour les savants de la seconde moitié du XIXe siècle, dont il dénonce de façon bien trop générale « l'absence totale de compréhension pour les problèmes religieux » (p. 103). Mais on souscrira à ce qui nous est prescrit, sur une méthode « interne » — disons : intuitive, pour l'étude des cultes helléniques. Là comme dans les arts, d'ailleurs, on renonce de plus en plus volontiers à voir les effets d'une sérénité partout immuable. — P. 1-31, le caractère « musical » — part de la musique, du goût de la musique — dans la religion grecque, nous est ingénieusement montré. La critique présentée, p. 19, n. 1, de l'interprétation de l'enseignement des mystères, telle qu'elle a été donnée par les savants que M. M. n'aime pas, est-elle équitable ? « Aberration », nous dit-on. Mais n'était-il pas sage de se borner à noter que nous ne connaissons rien de précis ? Et que sait-on encore ? L'invocation prêtée à Eschyle, dans une *parodie* aristophanesque, a beau nous être vantée : elle n'éclaire guère la question. — P. 24, il est curieux de voir caractériser Héraclite comme « hiérophante », et, il est vrai, « hiérophante hautain », quand on sait qu'il abandonna de plein gré ses droits religieux de Codride, et surtout, quand on voit, dans les fragments conservés de l'Éphésien, selon quel mépris il traitait, autant que les mages, les prêtres de Bacchos, — associés à ceux de Démèter dans sa ville, — avec leurs « orgies » (mystères), dont il dénonce sans aménité la démence (G. Müllach, *F. phil. gr.*, I, p. 326, no 81). — P. 28, le reproche de « demi-barbarie » adressé à Aristote, à cause de sa naissance à Stagire (N.-E. de la Chalcidique !) et de son opposition à la théorie platonicienne des idées, ne peut relever que... de la polémique. On ne choisit pas sa patrie. Démocrite, par exemple, n'était-il pas né à Abdère, et ainsi jusqu'en Thrace ? — P. 32-96, sur l'aspect *héroïque* de la religion grecque, c'est-à-dire plutôt sur la sympathie qu'eurent les Grecs pour leurs grands héros et pour la qualité « héroïque » de la vie idéale, nous rencontrons au passage maintes idées fines et suggestives. — P. 49, je n'aime guère la traduction, bien plate, des vers 176-183 de l'*Agememnon* d'Eschyle. — P. 58-59, pour l'interprétation du fronton Est d'Olympie (la course de Pélops), l'idée, très juste, de M. M. s'accorde avec le placement maintenant proposé par Winter (*Bonner Jahrb.*, 130, 1925, p. 309-310 : Pélops à droite, du côté du seul char équipé, et du côté aussi

Digitized by Google

où Zeus penchait la tête pour signifier la victoire). — P. 71, je doute que le Palais des Atrides paraisse « le principal personnage de l'*Agamemnon* ». Ne serait-ce pas plutôt le Génie de la Race, révélé à la fin ? — Le troisième essai, beaucoup moins général, est consacré au Socrate platonicien (dont il ne faudrait pas oublier qu'il ressemble surtout beaucoup ...à Platon !). M. M. pense qu'il y avait en Socrate quelque chose d'un instructeur religieux et d'un *prophète* (encore un prophète ! M. Zielinski appelle aussi *prophètes* les grands sculpteurs du Ve et du IVe siècle). On tend à nous montrer, à bon droit, le caractère mystique de Socrate, en d'excellentes analyses, par le *Gorgias*, le *Banquet*, le *Phédon*. Je note ce qui est dit du sens profond de la dispute entre Socrate et Calliclès, dans le *Gorgias* : conflit politique, social et religieux, dont l'exacte compréhension dispenserait d'illusions encore trop répandues sur le caractère, notamment, de la politique des Athéniens. Celle-ci fut routinière, en général, et souvent aussi violente, injuste. La mise à mort de Socrate en dénonce symboliquement la cruauté. Mais ce procès individuel, correct selon la loi, n'a rien eu de comparable, on l'a dit justement, ... à une Saint-Barthélémy, par exemple. Il faut d'ailleurs avouer que la dialectique de Socrate, née de l'enseignement des sophistes qu'il combattit, était fort hautaine ; son ironie tout juste bonne pour l'élite, et nullement charitable. Dans le Procès, — qu'au surplus nous connaissons assez mal, pas par d'authentiques pièces d'archives, mais par des « Apologies » (1), — Socrate semble avoir mécontenté ses juges à plaisir. En son temps comme toujours, il y a eu quelque risque à irriter le peuple, dans une démocratie, et à trop marquer aux politiciens le mépris qu'on leur doit. — P. 144, certaines paroles d'Apollodore sur Socrate sont comparées avec un passage de l'Évangile de Jean ; p. 155, autre comparaison avec les *Écritures*. M. M. nous convie ainsi sans doute à rapprocher Socrate et Jésus, ce à quoi il ne faudrait pas se prêter sans contrôle ; j'indique ci-dessus l'absence de charité dans l'enseignement du maître athénien ; la doctrine socratique, de libre examen, — excellente pour lui-même et les hautes âmes, celles qui sont capables de distinguer le juste et l'injuste, — avait des périls que la comédie a relevés ; les disci-

(1) Cf. P. K. Bizoukidis, *Le procès de Socrate*, 3e édit., Athènes-Berlin, 1924.

Digitized by Google

ples favoris et illustres de Socrate ont-ils tous bien servi la vertu et le droit? — P. 162-163, M. M. croit pouvoir fonder sa théorie de « Socrate initié » sur *Phédon*, 69 D.; mais la citation faite me paraît attester qu'au contraire, le philosophe n'acceptait que l'initiation *philosophique*; il méprisait celle d'Éleusis comme formaliste et trop accessible, insuffisante en qualité morale; même avertissement (p. 84), dans le manque de curiosité de Socrate devant les ἱεροὶ λόγοι (éleusiniens, orphiques?) qu'Euthyphron aurait voulu lui révéler.

On loue M. M. de son intelligence pénétrante du passé, de sa piété pour la pensée religieuse d'un petit peuple admirable. Mais, préoccupé de réagir contre la théorie, d'ailleurs de plus en plus abandonnée, de l'« immoralité foncière » de la religion grecque, il aurait peut-être à se garder lui-même, de temps en temps, de ne voir partout que musique, héroïsme, et supériorité d'âme. La mesure d'un exact humanisme exige qu'on veuille étudier, sans les déifier, les grands hommes d'autrefois, qui peuvent avoir été grands tout en restant très humains (1).

Ch. PICARD.

HUBERT GRIMME. — *Die Lösung des Sinaischriftproblems.* Die altthamudische Schrift. Mit einem Anhang : Thamudische Parallelen zu den altsinaitischen Inschriften. Mit 14 Abbildungen. Münster i. W. 1926. Preis : 3 Mark.

Les lecteurs de cette *Revue* se souviennent, sans doute, encore du bruit qui a été fait, il y a quelque temps, à propos d'un livre

(1) Correction typographique insuffisante, avec des fautes qu'on regrette. (Téthys, p. 11, Érechteus, p. 65, etc.), et une curieuse absence de virgules, là où elles seraient nécessaires. Le style a quelques taches; p. ex. : p. 54 : « la *négligenee* du côté psychologique... a conduit »; p. 96 : « une activité quelconque *perdure* pour l'éternité ». Trop de citations littéraires peut-être, prises dans la production la plus récente, et trop d'allusions, non indispensables, à la vie actuelle, par ex. aux séances de l'« Armée du Salut » (p. 142)! Le fronton d'Érétrie, p. 4, doit représenter plutôt l'enlèvement de Thétis par Pélée; la déesse assise (archaïque) de Berlin (est-ce même une statue de culte?) n'est pas, à beaucoup près, en tous cas, « la seule statue conservée qui ait été l'objet d'un culte ».

Digitized by Google

publié par M. Grimme. Cet auteur ne prétendit alors rien moins que d'avoir trouvé, dans les fameuses inscriptions sinaïtiques, les noms de Moïse, d'Hjatschepsut et de Thutmosis et même une pierre, sur laquelle Moïse exprimait ses remerciements à la princesse égyptienne pour l'avoir tiré des eaux du Nil !

Il va sans dire que ces hypothèses hardies ont été accueillies avec beaucoup de scepticisme. Ce sont surtout les égyptologues Erman, Sethe et Grapow qui ont pris position contre les théories de Grimme et les ont traitées de « fantastique et dénuées de tout fondement. »

Or, Grimme vient de répliquer à ses adversaires dans une plaquette de 68 pages, où il essaie de justifier son point de vue, en introduisant, dans la discussion, un fait absolument nouveau. C'est que Grimme prétend que l'écriture sinaïtique n'est autre chose que le modèle de l'ancienne écriture thamudéenne, que nous connaissons par un grand nombre d'inscriptions publiées par Ch. Huber, J. Euting, Jaussen-Savignac, Ch. Doughty et expliquées, en partie, par Littmann (1904), Lidzbarski (1905) et J. J. Hess (1911).

A l'encontre de ses prédécesseurs, l'auteur croit pouvoir distinguer, parmi ces inscriptions, deux catégories, une plus ancienne et une autre plus récente, sans pourtant être à même d'indiquer une époque, même approximative, à laquelle il faudrait placer ces graffitti. Une comparaison entre les caractères sinaïtiques et thamudéens anciens montre clairement la dépendance et la parenté de ces deux sortes d'écriture et, en même temps, leur différence du type phénicien.

Quant à l'origine de l'alphabet sinaïtique, G. est d'avis qu'il s'agit d'une écriture secrète ou privée, inventée par les Israélites à l'époque, où ils se trouvaient sous la domination des Egyptiens, et le motif, invoqué à l'appui de cette opinion, est que les scribes du Sinaï ne se contentent pas d'utiliser les 24 caractères égyptiens, mais qu'ils en ont créé d'autres encore. On avouera facilement que ce motif n'est guère plausible, surtout comme le contenu des inscriptions ne justifie, eu aucune manière, l'admission d'une écriture secrète ou privée. Il s'agit tout simplement d'une écriture primitive de gens qui connaissaient, sans doute, l'écriture égyptienne, mais qui, par suite de leur culture primitive, n'étaient pas à même de se servir d'un système aussi compliqué que celui des hiéroglyphes.

Une autre hypothèse émise par G. et qui concerne l'ordre et les noms des lettres sémitiques me paraît également bien fragile. Ainsi

Digitized by Google

le *Jod* doit désigner la Basse-Egypte, le *Kaph* la Haute-Egypte, le *Lamed* l'horizon, etc., parce que, toujours d'après G., les inventeurs de ces lettres doivent avoir vécu autour du temple de la déesse Hathor dans la péninsule du Sinaï. On conviendra que, pour établir une théorie de ce genre, il faudrait donner des preuves plus solides.

Et si, enfin, nous passons à l'interprétation des textes proposés par G., nous aurons à faire encore pas mal de réserves. La ligne 5 du N° 349 est transcrite נעמ משותנ מנ יאר et traduite : « Tu as été miséricordieux, tu m'as tiré du Nil. » Mais נעמ ne peut pas être la 2e personne et le ו de משותנ ne s'explique pas, en admettant une pacine משה. La traduction de זה חק מנמה זמונה למכס (N° 353, 1) par « Celui-ci est (ou fut) le sculpteur de Menaššeh et le compteur des impôts du temple » n'est, sans doute, pas exacte, puisque rien n'indique qu'il y avit des tombes à l'endroit, où se trouvent les inscriptions sinaïques. Ne vaudrait-il pas mieux de traduire : *Ceci a gravé Menaššeh et il est préposé à l'impôt* ? La racine תמ (N° 353, ligne droite) n'a jamais le sens de « mourir » et בעלת מסכ מאנה ספת « seuil du parvis de Mana Ba'alat » est une construction impossible ; il faut, sans doute, prendre מסכ comme verbe synonyme de נסך *faire une libation*, puisque le substantif קסך ne signifie pas *parvis*, mais *voile* ou *rideau*. Un nom סנה שמה « buisson est son nom » n'a probablement jamais existé, faut-il peut-être penser aux deux divinités *Sin* et *Schumu* ?

Toutes ces observations prouvent, avec évidence, combien il reste encore à faire en vue de parvenir à une compréhension exacte des inscriptions du Sinaï. Avant tout, il serait nécessaire d'avoir des copies aussi fidèles que possible non seulement des textes sinaïtiques, mais aussi de ceux du type thamudéen, car il parait indubitable, et ceci est précisément le mérite de G. de l'avoir prouvé, que l'écriture thamudéenne est, en effet, un dérivé de l'écriture sinaïtique.

M. GINSBURGER.

Fr. WUTZ. — *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus.*

(Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. Herausgegeben von Rudolf Kittel. Neue Folge, Heft 9. Texte und Untersuchungen

Digitized by Google

zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen. Herausgegeben von Paul Kahle, II.) Lieferung I. W. Kohlhammer, Berlin. Stuttgart, Leipzig, 1925, 175 p. — 7 Rm.

Die Psalmen. — Textkritsch untersucht von Franz Wutz, München, Kösel und Pustet, 1925, LXI+472 p., 30 Rm.

Franz Wutz, professeur d'exégèse biblique à l'Académie de philosophie et de théologie d'Eichstaett, est un des savants allemands les plus connus depuis quelques années.

Après avoir publié sa thèse de doctorat, en 1914, sur le *Liber interpretationis nominum hebraicorum* de Saint Jérôme, il fit des recherches sur les transcriptions de la Septante et des Pères de l'Eglise, jusqu'en 1923, où il fit connaître, pour la première fois, le 9 avril, au Congrès des Orientalistes, sa théorie concernant la Septante. Il prétend que cette traduction n'a pas été faite, comme on l'admet généralement, sur un original écrit en caractères hébreux, mais sur un texte hébreu transcrit en caractères grecs. W. ajouta même que, selon lui, les traducteurs n'avaient collationné leur transcription avec un texte écrit en caractères hébreux, le Pentateuque seul a été soumis, plus tard, à une révision en tenant compte d'un exemplaire écrit en caractères hébreux.

Quelle est la valeur de cette théorie ? On a surtout reproché à son auteur que la plupart, sinon toutes les explications données par lui, pouvaient également être maintenues en admettant un original hébreu et sans avoir recours à une transcription grecque. Ce qui est certain, et W. lui-même ne le nie pas, c'est que, parmi les milliers d'exemples cités dans ces ouvrages, il y en a qui peuvent être expliqués de différentes manières, mais il me semble qu'il faut procéder autrement, si l'on veut se faire une opinion exacte sur la théorie en question.

Tout d'abord il faut se demander, s'il y a des traces d'une transcription grecque de l'Ancien Testament ayant existé dans l'antiquité. Ces traces existent en effet. Ce sont les fragments de la Hexapla découverts par Giovanni Mercati dans la Vaticane et dont W. a pu utiliser une photographie. Les Psaumes 29 et 45 sont entièrement conservés, ce sont ensuite les transcriptions conservées dans les écrits

Digitized by Google

de Flavius Josèphe, d'Origène, d'Eusèbe, d'Epiphane, d'Aquila, de Symmachus, de Théodotion et surtout dans la Septante elle-même.

Il y a d'autres indices encore pour l'existence d'une transcription grecque de l'Ancien Testament. Dans la lettre d'Aristée (§ 15) il est dit que la Bibliothèque royale d'Alexandrie n'avait pas seulement l'intention de faire transcrire (μεταγραψαι), mais aussi de faire traduire (διερμηνευσαι) le texte hébreu. L'auteur avait donc encore le souvenir qu'avant la traduction il avait existé une transcription.

Ce même fait semble être confirmé par § 30 de la même lettre, où il est question « des livres de la loi des Juifs qui ne sont pas transcrits (σεσημανται) d'une manière soignée et conforme au texte original. Il serait donc nécessaire de les revoir, pour qu'il y eût, dans la Bibliothèque royale, un texte correct de cette loi divine ».

W. aurait pu ajouter encore un autre argument. Dans la Miscnah (Még. I, 8) on lit que les livres bibliques peuvent être transcrits (נכתבין) dans n'importe quelle langue, tandis que les phylactères et les Mesousoth ne peuvent être écrits qu'en écriture carrée, mais R. Siméon ben Gamliel (environ 50-70 après J.-C.) dit que les Sages n'ont permis de transcrire les livres bibliques qu'en grec, ce qui prouve, à mon avis, que ce docteur de la Mischnah connaissait encore des livres bibliques transcrits en grec.

Plus tard on a changé d'opinion à cet égard. Dans le traité de Soferim (I, 6), qui date du 5e ou 6e siècle, il est dit qu'il est défendu de lire un livre de la Loi non écrit en écriture carrée (אשורית) et, au même passage, on ajoute que le jour où les *vieillards* ont transcrit la Loi pour le roi Ptolémée en grec, a été aussi pernicieux pour Israël que le jour, où a été fait le veau d'or.

Il est vrai que *Z. Frankl*, dans ses *Septuagintastudien* prétend que le terme סתנ ne signifie ici non pas *écrire* ou *transcrire*, mais *traduire*, mais cette opinion est absolument fausse. Il n'y pas un seul exemple, où כתב signifie traduire, tandis qu'il existe un passage (Jér. Még. I, 1) qui traite de la traduction de la Torah et où l'on ne se sert pas de l'expression כתב mais תרגם qui signifie bien traduire.

Quels sont maintenant les faits relevés par W. dans la Septante même, pour prouver que les traducteurs avaient réellement devant eux un texte hébreu transcrit en caractères grecs? Je n'en citerai que ceux qui me paraissent les plus probants.

Digitized by Google

1°) Souvent on trouve des mots hébreux tout à fait courants qui sont traduits partout, à l'exception d'un seul cas, où ils ne le sont pas, mais où il n'y a que la transcription. Or, ces transcriptions sont presque toujours fautives et par suite de cela incompréhensibles, de sorte que la conclusion s'impose que le traducteur avait déjà devant lui la même transcription altérée et que c'est précisément pour cette raison qu'il ne l'a pas traduite. Exemples: I Chron. 4, 22 הדברים עתיקים αδεδηρειν αθουκιειν au lieu de αδεδηρειν; Esra 2, 62 מתיחשים μεθωσειμ au lieu de μεθιεσειμ; I Chr. 21, 20 מתחבאים μεθαχαβειν au lieu de μεθχαβαειν; I Chr. 4, 21 ענדת הבץ εφραθ αβαχ au lieu de εδδαθ αββους; I Chr. 4, 14 גיא חרשים αγεαδδαειρ au lieu de γεαδδαρειμ pour αδδασειμ, ailleurs ce mot est toujours traduit par τεκτονες.

Des transcriptions de ce genre se trouvent dans tous les livres de l'A. T. On peut donc admettre qu'un texte transcrit a existé pour tout l'A. T.

2°) Un autre groupe de transcriptions se rapporte à des termes hébreux difficilement compréhensibles, termes techniques et hapax legomena surtout. Exemples : Gen, 35, 16 ; 48, 7 ; II. Rois 5, 19 ; כברת ארץ χαβραθα — δεβραθα pour χεβραθ αρας; Gen. 36, 24 ימים ιαμειμ; Gen. 41, 2 אחו αχει; Jos. 13, 20; אשדות פסגה ασηδωθ φασγα; II Rois 9, 13 ; גרם γαρειμ (sommet) Ct. 4, 4תלפיות (créneaux) θαλπιωθ ; Zach. 14, 10 רמה (exaltée) ραμα; Job 39, 13 נעלסה (liée) νεελασα; Ps. 88, 1 מחלת (nom propre ?) μασλεθ ;

3°) On trouve, surtout dans les livres de Samuel et des Rois, des passages, où un mot hébreu est à la fois rendu par une traduction et par une transcription, comme p. ex. I Sam. 5,14 המפתן (seuil) τα εμπροσθια αμαφεθ ; Ibidem רק דגון πλην ἡ ραχις Δαγων. Le traducteur avait donc, dans ces cas, devant lui deux transcriptions, dont il utilisa même la mauvaise leçon en la plaçant soit devant, soit derrière sa traduction.

4°) La manière de rendre certains mots hébreux prouve également que le traducteur doit avoir travaillé non sur un original écrit en hébreu, mais transcrit en caractères grecs. Ainsi מעלה הלחות (Jér. 48, 5), la montée de Louhith est traduit par επλησθη αλωθ, de sorte qu'il faut admettre que le traducteur a pris μαλη pour מָלֵא. חצרים

Digitized by Google

Ps 9, 29, cours, fermes, est rendn par πλουσιοι, parce que le traducteur a pris ασηρίμ pour la transcription de עשירים.

עין התנין Néh. 2, 13, source ou fontaine du dragon, est rendu par πηγη των συκων, il y a donc confusion de αθεννειν avec αθεηνειυ (התאנין).

5°) D'autres traductions prouvent que la transcription avait déjà subi l'influence du parler égyptien, en ce sens qu'il y a confusion entre λ et ρ, ν et ρ, δ et κ, δ et ρ, p. e. Hés. 27, 30 יתפלשי (ils se vautreront), traduit par στρωσονται = ιεθπαρασου. Ib. 32, 29 ערלים (incirconcis) μετα τραυματιων, confusion avec αλαλειν (חללים).

Ps. 138, 8 יגמר (achèvera) αντάποδωσει = יגמל ; Nahoum 2, 1 נצור מצורה (garde la forteresse) εξαιρουμενος εκ θλιφεως = νασουλ μασαρα נצול מצרה. Is. 10, 27 ועלו (et son joug) και φοβος αυτου = וגורו ουγουρω pour ουγουλω Is. 70, 7 תפארתי της προσευχης μου (תפלתי) θεφεζατι pour θεφερατ.

6°) D'autres traductions s'expliquent, si l'on admet des fautes de copistes dans le texte transcrit en caractères grecs. Gen. 22, 2, 12, 16 יחידך τον αγαπητον σου, donc ιδειδαχ (ידוד) pour ιδειδαχ.

Jon. 2, 7 בעדי κατοχοι, donc βαλει (בעלי) pour βαδει.

Ps. 65, 11 גדודיה τα γεννηματα αυτου donc ιελουδεα (ילודיה) pour γεδουδεα.

7°) Quelques passages du texte hébreu semblent prouver que déjà les scribes de ce texte ont été influencés par une transcription grecque.

I Sam. 28, 2 לכן אתה (en vérité toi), où l'on attend עתה avec la Septante (νυν), le scribe avait devant lui α00α qu'il a mal interprété (?)

II Rois, 20, 13 וישמע et il entendit, on attend וישקח (Sept. εχαρη), mauvaise interprétation de ουσειμα.

Am. 6, 8 מתאב ; on attend מתעב, j'ai en horreur, mauvaise interprétation de μαθαη6.

Hés. 23, 44 אשת הזמה, la Sept. traduit του ποιησαι ανομιαν, elle lisait donc ε/ασω0 = עשות ce qui est plus conforme au sens et à la grammaire.

Lév. 14, 41 יקציע αποξυσουσιν = ιεκσεου, ib. 43 אחרי הקצות θ corr. μετα του αποξυσθηναι = הקצוע donc εκσω0 pour εκσωε.

I Sam. 10, 19 ותאמרו לו כי on attend לא λωχι Sept. ουχι αλλ'.

Hés. 31, 5 ותרבינה και επλατυνθησαν élargir, la Sept. lisait donc θερεθνα (תרחבנה), tandis que l'Hébreu avait θερδενα.

Digitized by Google

Hés. 40, 15 הָאֵיתָן (la porte de l'arrivée ?) Sept. εξωθεν, elle avait donc αεσιων = החיצון de sorte que le texte hébreu n'est qu'une copie de cette transcription non comprise.

8°) Un autre phénomène prouve également que les scribes hébreux doivent avoir connu une transcription grecque. Ce sont les textes parallèles qui présentent des divergences. Ces divergences ne peuvent s'expliquer qu'en admettant une transcription grecque, II. Sam. 7, 12 אשר יצא. I Chr. 17, 11 אשר יהיה. Dans les deux passages la Sept. traduit οσ εσται. Le texte transcrit avait donc εσερ τειε que le copiste hébreu a lu τεσε; de là la version שע.

II Sam. 8, 3 להשיב; I Chr. 18, 3 להציב. Dans les deux cas la Sept. traduit του επιστησαι. Le texte transcrit avait donc λαασειϐ ce que le scribe de II. Sam. 8, 3 a interprété par להשיב.

9°) Une observation de St-Jérôme prouve que cet auteur a vu qu'une transcription grecque a été utilisée par un auteur de la Septante. Il dit à propos de Amos 3, 12, où le mot ערש est traduit par τερεις : Juxta Sept. *sacerdotes*, in Hebraco non habetur, sed pro hoc verbo legitur *ares*... et puto Sept. ipsum verbum posuisse hebræum, quod quidam intelligentes pro *ares* legerunt τερεις.

Mais, d'un autre côté, cette observation prouve également que déjà St Jérôme ne savait plus que les traducteurs grecs travaillaient, en général, non sur un original hébreu, mais sur une transcription en caractères grecs.

W. répond également à la question de savoir pourquoi qu'on a créé une transcription de ce genre. Il dit que la lecture du texte hébreu non encore muni de voyelles était trop difficile pour les rabbins, de sorte que l'on a ressenti le besoin de le transcrire en une écriture qui donnait en même temps les consonnes et les voyelles. On peut ajouter à cette explication que le besoin d'une transcription se faisait surtout sentir à la synagogue, où il fallait lire publiquement des chapitres entiers de l'A. T., et le passage de la Mischnah cité plus haut semble démontrer que la question a même été posée devant le Sanhédrin et qu'elle a été résolue par l'affirmative.

Afin de montrer par un exemple concret, concernant tout un livre de l'A. T., la valeur et l'importance de sa théorie et aussi pressé par ses amis, W. a composé un commentaire du livre des Psaumes en plaçant, à côté du texte hébreu, celui de la Vulgate et, en notes,

Digitized by Google

ses conjectures basées, en général, sur les transcriptions grecques et ces transcriptions mêmes, autant qu'elles sont conservées.

Il va sans dire que la critique n'acceptera pas d'emblée toutes ces conjectures, et les 12 pages de *Corrigenda* que l'auteur a trouvé nécessaire d'ajouter à son travail prouvent clairement que le dernier mot n'est pas encore dit sur toutes ces questions.

Néanmoins, il est absolument sûr que tous ceux qui s'occuperont, dorénavant, de l'explication de l'A. T. auront à tenir compte de la théorie de Wutz.

M. GINSBURGER.

Strasbourg, janvier 1927.

MAURICE GOGUEL. — *Introduction au Nouveau Testament.* Tome I : *Les Evangiles Synoptiques.* Paris, Editions Ernest Leroux, 1923, in-16 de 532 p. ; Tome II : *Le Quatrième Evangile,* 1924, 564 p.

M. Goguel poursuit avec activité l'achèvement d'un ouvrage excellent et qui comblera une lacune bien fâcheuse. Fruit de patientes études et d'une longue pratique de l'enseignement, il se présente avec un ensemble de qualités de premier ordre, qui l'égalent, pour le moins, aux meilleures *Introductions* allemandes. Nous saurons désormais quel livre mettre entre les mains de nos étudiants pour les guider sûrement dans leurs études scripturaires et leurs maîtres auront soin de le laisser toujours à portée de leur propre main, comme un bon conseiller et un auxiliaire diligent.

Dès le début de son exposé sur les *Evangiles Synoptiques,* M. Goguel rappelle avec beaucoup d'à-propos que « si le quatrième évangile appartient à une autre phase de la littérature chrétienne que les Synoptiques, c'est cependant, aux points de vue historique aussi bien que littéraire, un livre du même type ». Je dirais volontiers qu'il y a plus d'opportunité encore à présenter cette vérité dans l'autre sens ; j'entends en affirmant combien les Synoptiques sont, en réalité, écrits de même type, de même genre, de même esprit que l'évangile johannique ; il ne faut pas que les différences de forme et de présentation nous égarent. La formation, l'évolution, les directions et tendances diverses de la tradition évangélique, voilà, sans doute, le

Digitized by Google

grand problème auquel doivent s'attacher aujourd'hui la recherche et la sagacité des exégètes, beaucoup plus qu'elles n'ont intérêt à s'éterniser sur la différenciation des diverses rédactions évangéliques qui ont, chacune de son point de vue propre, exploité cette tradition là. M. Goguel l'ignore moins que personne, lui qui a été le premier en France à signaler l'importance de cette orientation nouvelle de la critique ; mais il estime — et je crois qu'il a raison — qu'avant de traiter de la tradition évangélique en elle-même, il convient de mettre au clair les problèmes d'ordre littéraire que posent les écrits sortis d'elle. De ces problèmes il est un que M. Goguel laisse délibérément de côté, non pas qu'il le juge insignifiant, mais parce que, tout au contraire, il le voit s'élargir dans tous les sens : c'est celui de la rythmique évangélique. Nos Evangiles ont-ils été rédigés en prose ordinaire, ou en prose rythmée, ou même n'ont-il pas été intentionnellement disposés en strophes ? C'est là une question de grosse importance, puisque de la solution qu'on lui donne découle nécessairement une appréciation du caractère et de l'intention du texte, mais elle dépasse les Evangiles. On ne saurait espérer la résoudre avec quelque sûreté qu'après une étude comparative longue et minutieuse qui mette en ligne, à côté des Evangiles, les divers écrits du N. T., conjointement avec les livres judéo-helléniques et païens qui leur ressemblent plus ou moins. L'intérêt du procédé rythmique apparait, en effet, tout différent selon qu'il s'applique à des morceaux de nos Evangiles ou à tout leur texte, ou à tous les ouvrages d'intention religieuse, plus ou moins analogues ; selon qu'il est une exception ou la règle d'un genre. Je crois que M. Goguel a bien fait de réserver la question pour une occasion où il serait possible de la mettre à pied-d'œuvre et de la pousser jusqu'où il faudrait : un chapître dans une *Introduction* ne saurait y suffire.

La matière du premier volume est donc la suivante : Le terme d'Evangile et l'origine de la tradition évangélique ; — Histoire du problème synoptique ; — Le témoignage de la tradition sur la composition des Evangiles ; — Le contenu des Evangiles ; — La parenté littéraire des Evangiles synoptiques et la priorité de Marc ; — Les Logia ; — L'Evanngile de Marc ; — L'Evangile de Matthieu ; — L'Evangile de Luc.

Chaque question est exposée avec une clarté parfaite et une objectivité scientifique inattaquable. Les solutions auxquelles s'arrête

Digitized by Google

l'auteur sont toujours marquées au coin de la modération et du bon sens. Ce n'est pas à dire que ses raisons emportent partout et toujours l'adhésion du lecteur, mais, dans le cas même où elles le font hésiter ou reculer, elles demeurent considérables et suggestives. Le plus souvent elles représentent l'opinion que le patient effort de la critique a fini par dégager des controverses et des contradictions. M. Goguel est un homme admirablement informé et ses notes bibliographiques sont des modèles du genre. Quiconque veut s'aventurer dans les chemins rocailleux de l'exégèse fera bien d'étudier d'abord cet excellent *guide* avec le soin le plus appliqué et, ensuite, de l'emporter sous son bras tout le long du voyage.

Je pense, du reste, de même au sujet du second volume, dont voici le sommaire : Histoire du problème johannique ; — L'apôtre Jean ; — Le IVe Evangile dans la littérature chrétienne jusqu'à Irénée ; — La tradition sur l'apôtre Jean en Asie et sur l'origine du IVe Evangile ; — Le caractère littéraire de l'Evangile ; — Le texte et la langue ; — Le cadre et le caractère du récit johannique ; — Le chapitre 21 ; — Le témoignage de l'Evangile sur son auteur : le disciple bien-aimé ; — La composition de l'Evangile ; — Les sources de l'Evangile ; — La pensée religieuse de l'Evangile ; — L'auteur, la date et le lieu de composition de l'Evangile ; — Conclusion : la valeur historique de l'Evangile.

J'aurais souhaité quelqu'insistance sur deux points : le symbolisme dans le IVe Evangile et l'intention de polémique, spécialement contre les Juifs, qui me paraît se manifester à plusieurs reprises et constituer une des caractéristiques du livre. M. Goguel accorde à ce document une valeur historique que certains, et je ne les en désapprouverai pas, jugeront excessive. J'ai bien peur qu'il n'y ait pas lieu de se donner grand mal pour retrouver les pseudo-sources de l'Evangéliste ; je veux dire les prétendues traditions plus ou moins fondées qu'il aurait exploitées à l'écart et même à l'encontre des Synoptiques. Assurément personne ne considère plus aujourd'hui les Synoptiques comme le criterium infaillible de la vérité historique et, en conséquence, l'autorité de *Jean* dans le plan de l'histoire n'est pas détruite par le seul fait qu'il s'accorde mal, sur des points essentiels, avec ses trois devanciers ; mais il reste des raisons intrinsèques de se défier à fond de la véracité objective de notre narrateur. Du reste, il n'est que juste de dire qu'en soutenant son opinion, comme c'est

Digitized by Google

son droit, M. Goguel se garde bien d'affirmer rien avec trop d'assurance. Et cette prudence, dont il ne se départ jamais, n'est pas une des moindres qualités de son ouvrage, ni celle qui se montre le moins capable de lui gagner la confiance des travailleurs. Il la mérite pleinement.

Ch. GUIGNEBERT.

RT. REV. ARTHUR C. HEADLAM. — *The Life and Teaching of Jesus the Christ.* — Londres, John Murray, 1923, in-8° de XIII-338 p.

Ce livre, la préface nous en prévient, ne représente que l'exécution fragmentaire d'un vaste dessein, qui serait d'établir « *la crédibilité générale du récit traditionnel de la vie et de l'œuvre de notre Seigneur* » (p. v). Il paraît clair, aussitôt qu'on feuillette le volume, que son auteur ne se sent au cœur nulle tendresse, même légère, pour la critique moderne, et il parle d'elle à plusieurs reprises, (notamment p. 290), en termes assez malséants. Je me demande même s'il a toujours très bien compris ce qu'il fait profession de mépriser de si bon cœur. Du reste, comme il est, au fond, fort honnête homme, il est bien obligé de s'avouer et même de nous confesser, que tout n'est pas, dès l'abord, acceptable dans les récits évangéliques, qu'il s'y reflète un état d'esprit que nous nous figurons difficilement, qu'il y circule des préoccupations un peu trop subjectives et intéressées pour s'accorder avec ce qu'on nomme communément la véracité historique. C'est pourquoi, il lui faut, bon gré mal gré, se résigner à tenir compte, de temps en temps et devant les épisodes les plus troublants, des objections de cette misérable critique aux conclusions simples et naïves de la foi spontanée. Oh ! soyez assuré que M. Headlam regrette ces concessions, que l'infirmité de notre capacité de croire l'oblige à consentir et dont il ne fait jamais aucune sans de sérieuses hésitations.

Il distingue entre deux écoles de scepticisme à l'égard des récits évangéliques : il écarte l'une, celle des mythiques, par une simple fin de non recevoir, et il s'attaque à l'autre, celle des critiques. Il lui reprocher préjudiciellement de manquer de méthode scientifique véritable, puisque, sur aucun point d'importance, ses tenants n'arri-

Digitized by Google

vent à se mettre d'accord. L'argument, comme on voit, n'est pas le monopole de la *défense* catholique. M. Headlam prétend donc démontrer : 1°) qu'à bien interpréter les résultats de la critique moderne, il faut croire que nos trois premiers Evangiles expriment la tradition sur Jésus établie dès les premières années de l'Eglise ; 2°) que cette tradition, en elle-même parfaitement vraisemblable, s'harmonise à ravir avec tout ce que nous savons du milieu où a vécu Jésus ; 3°) que l'enseignement de Jésus, tel qu'il résulte de cette même tradition, paraît très cohérent, très naturel et représente « *une unité de pensée surpassant tout ce qui avait existé auparavant* » ; 4°) que biographie et doctrine forment un tout consistant. C'est, comme on voit, bien simple. Et l'exécution répond aux intentions. Ce n'est pas, certes, que notre critique, si j'ose ainsi dire, soit dépourvu d'érudition et manque partout de bon sens ; mais son préjugé fidéiste stérilise ses connaissances et égare son jugement.

Il lui faut, coûte que coûte, prouver que la matière synoptique est vraiment ancienne et de bon aloi, qu'on la considère en Mc., en Q, dans la source propre à Mt., dans la source propre à Lc. ; il s'y emploie avec une bonne volonté inépuisable, sinon toujours heureuse. Mais le Synopse ne contient pas, à elle seule, toute notre information sur Jésus : il y a aussi le IV^e^ Evangile et c'est dans l'étude de cet écrit que M. Headlam se surpasse (p. 37-42). Bien entendu, il trouve l'opinion traditionnelle sur l'auteur *très forte*, et il estime que le rédacteur johannique a disposé de très bonnes sources, que les Synoptiques n'ont pas connues. Sans doute, la présentation surprend d'abord un peu par rapport à celle des trois autres Evangiles ; mais elle s'explique par le fait que l'auteur use du langage du christianisme évolué : la pensée de Jésus n'en est pas moins respectée fidèlement. Surtout, gardons-nous bien de chercher la moindre parenté entre la doctrine de *Jn.* et les Mystères. — L'existence même de l'Eglise témoigne en faveur de l'originalité de Jésus, car elle constitue un phénomène extraordinaire, qui ne peut s'expliquer que par la vie et l'enseignement du Seigneur. — Est-il besoin de remarquer que M. Headlam brouille tous les plans chronologiques dans une période qui n'a guère moins d'un siècle, si elle ne le dépasse pas, et qu'il escamote véritablement le grave problème de l'évolution de la christologie durant les premières générations, et aussi qu'il saute par dessus diverses autres questions auxquelles l'in-

Digitized by Google

firmité de la critique a le tort d'attacher de l'importance.

M. Headlam n'a certainement que de bonnes intentions et je rends bien volontiers hommage à leur pureté ; mais il me paraît manquer totalement du sens du réel, et ce défaut n'est pas sans inconvénients pour qui prétend se représenter exactement le passé. Il ne s'agit pas tant de savoir, en l'espèce, s'il serait indigne d'une religion comme le christianisme de devoir quelque chose aux fantaisies astrales, que de comprendre en histoire et en science un événement complexe, qui est la naissance et l'enracinement dans le monde gréco-romain d'une religion nouvelle. Je ne pense pas que la méthode de M. Headlam soit la bonne pour y parvenir. Son livre servira surtout à fortifier cette présomption.

Ch. GUIGNEBERT.

P.-L. COUCHOUD. — *Le Mystère de Jésus*. Paris, Rieder et Cie, 1924, in-16 de 186 p.

Quand se fut apaisé le tumulte, soulevé, dans les dix premières années du présent siècle, par J. M. Robertson, Kalthoff, Benjamin Smith, Jensen, Drews et consorts, autour du problème de l'existence historique de Jésus, je crus, j'espérai bonnement que désormais, et ma vie durant, je jouirais du loisir de penser à autre chose. Mais voilà que, par la révélation de M. Couchoud, philosophe et médecin épris d'exégèse, l'intérêt des amateurs de curiosités historiques s'est de nouveau fixé sur la personne de Jésus et que le vieux débat recommence. Après M. Loisy, le P. de Grandmaison et M. Goguel, j'ai sans doute le devoir d'y dire mon mot (1).

M. Couchoud est un homme averti et qui a pris la peine de s'informer avant d'arrêter son opinion. Ce n'est pas un exégète de métier, mais il se passionne pour sa recherche et, si, comme j'en suis persuadé, il s'est trompé, ce ne sont point ses connaissances qui l'ont trahi ; c'est sa méthode qui l'a égaré. Du reste, il tient en main une plume alerte et ingénieuse, et si, d'abord, il a séduit tant de lecteurs candides — car il a ses enthousiastes, voire ses fanati-

(1) Je me refère fréquemment à M. Goguel. *Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire ?* Paris, Payot, 1925, 314 p., in-8.

Digitized by Google

ques — c'est surtout qu'il dispose d'un talent d'exposition incontestable. Il possède à merveille l'art de masquer quand il faut la lacune d'un raisonnement, la défaillance d'un texte, l'artifice d'un rapprochement. Il mesure ses effets ; il est adroit, avenant, insinuant, et, s'il prend, comme c'est son droit, son bien où il le trouve, c'est toujours avec discernement et discrétion. Aussi bien sa thèse garde une originalité remarquable, qui est d'expliquer Jésus non par un simple mythe ou des mythes, mais par un mouvement spirituel, par une vue de foi, *réalisés* en Israël.

Au total, le livre de M. Couchoud est donc plaisant. De plus, il revêt une apparence de logique rigoureuse qui a paru irrésistible à nombre de bonnes gens friandes de nouveautés et hors d'état de se faire une opinion personnelle sur les textes et les faits. Cependant, dès le premier contact, l'érudit, familier du Nouveau Testament grec, fronce le sourcil : la hardiesse insolite de mainte traduction le choque et l'inquiète. Il connaît promptement que cette singularité répond tantôt au désir, qui ne quitte guère notre auteur, de rester original jusque dans le détail de son discours, tantôt — et c'est beaucoup plus grave — à l'espoir de réduire au service de sa thèse telle ou telle phrase plus ou moins récalcitrante. Sollicitation du sens toute spontanée et quasi involontaire, j'en suis persuadé. Elle n'en est pas moins imprudente et dangereuse. Des exemples ? En voici ; je n'ai que l'embarras du choix : Le mot σκηνοποιός, qui veut dire *fabricant de tentes* ou *d'abris*, est rendu (p. 31) par « *constructeur de baraques foraines* ». Est-ce parce que M. Couchoud se représente l'activité de Corinthe sous la figure d'une foire ? Un peu plus bas, il est question du *chantier* d'Aquila où Paul vient s'*embaucher* ; le pain de la synaxe eucharistique devient *la miche* (p. 142) et le publicain se mue en *gabelou* (p. 167). Je n'apprécie pas beaucoup, je le confesse, ce modernisme verbal qui suggère trop souvent des inexactitudes ou des idées fausses. Je n'aime guère mieux le *pagne de cuir* (καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ) de Jean-Baptiste (p. 42), et l'ἑρμηνευτής (Eusèbe, *H. E.*, 3, 39, 15) ne se confond pas, je pense, avec un *drogman* : Marc était, paraît-il, le *drogman* de Pierre. Si M. Couchoud le sait, il a bien de la chance. — Paul est qualifié de *nabot* (p. 79) et ailleurs de *gnôme*. Pourquoi ? Parce que, en latin, *Paulus* veut dire *le petit* (p. 78). Sans doute, mais à l'époque où vivait Paul il y avait beau temps que *Paulus*

Digitized by Google

était devenu un nom de personne sans aucun rapport nécessaire avec la taille de son propriétaire, tels nos *Petit, Legrand, Legros, Legras,* etc. Savait-on seulement le sens premier du mot en Orient? En fait, je ne connais pas un seul exemple du mot *Paulos* employé comme surnom et signifiant *le petit.* Je note que Ludwig Hahn, dans son *Rom und Romanismus im griechish-römischen Osten* (Leippzig, 1906), où il relève tous les mots latins entrés dans le Nouveau Testament, ne dit rien de celui-là, et Deissmann, si friand de rapprochements de ce genre, ne s'est pas avisé davantage de la bonne occasion qui s'offrait (*Paulus,* p. 62 et s.). Je pense bien que M. Couchoud a tiré son *gnôme* et son *nabot* de l'*avorton* (ἔκτρωμα) de *1 Cor.,* 15, 8. Mais qu'est-ce qui prouve qu'en rappelant que le Seigneur lui est, finalement, apparu à lui-même, « *comme à l'avorton* » (ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι), Paul ait prétendu qualifier son propre aspect physique et n'ait pas tout simplement voulu dire, avec une humilité plus ou moins sincère : « *Il m'est apparu à moi aussi, en dernier lieu, comme à un avorton d'apôtre* »? Il semble que cet ἔκτρωμα soit très clairement commenté par la ligne qui le suit : ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων. Nous pouvons avoir des raisons de croire que Paul ne se portait pas bien et n'avait pas grande apparence (*2 Cor.,* 10, 10 : ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς. Cf. *2 Cor.,* 12, 7 ; *Gal.,* 4, 13-14), mais nous ne savons pas s'il était un *gnôme* ou un *nabot* (1). — Il ne m'est pas agréable de buter contre *Johanan* le Baptiseur, ou *Kepha,* ou *Stephanos* ; j'aurais su gré à M. Couchoud de laisser à M. Binet-Sanglé le monopole de cette « exactitude ». — Quand je lis (p. 145) cette version de *1 Thes.,* 4, 17 : « *Nous serons avec eux emportés sur les nues à la rencontre du maître dans l'azur* », il faut bien que je remarque que le ἐν νεφέλαις du texte ne veut pas dire « *sur* », mais « *dans* les nues », et que εἰς ἀέρα ne signifie pas *dans l'azur* ». — Il est à la fois inexact et tendancieux de traduire le *Christus* de la Lettre de Pline par *Messie,* et tout autant de rendre dans ce même texte *carmen* par *incantation. Christus* pour Pline, comme pour Tacite et Suétone, c'est un nom propre, et *carmen*

(1) Je suppose que M. Couchoud ne fait pas état du portrait de l'apôtre que nous donnent les *Acta Pauli et Theclae,* 3, qui n'est rien de plus qu'une interprétation fantaisiste des textes que je viens de rappeler.

Digitized by Google

Christo quasi deo dicere secum invicem ne désigne qu'un chant en strophes alternées, une de ces *psalmodies antiphoniques*, dont Socrate (*H. E.*, 6, 8) attribue, à tort ou à raison, l'invention à Ignace d'Antioche. — Pourquoi traduire *Kyrios* par *Maître* (p. 80, par exemple), comme si ce terme, appliqué à Jésus par Paul, venait des Septante? Cette dérivation serait certes favorable à la thèse de M. Couchoud, mais elle n'est rien moins que prouvée et tout, au contraire, me fait croire, avec Bousset et Wetter, que c'est à la terminologie et à la sotériologie grecques, selon lesquelles tous les *Sôters* se nommaient *Kyrioi*, que les chrétiens d'Antioche et Paul ont emprunté leur *Kyrios*. Alors, pourquoi ne pas rendre le mot par *Seigneur*, comme tout le monde? Quand les Septante écrivent *Kyrios* en parlant du *Très-Haut*, c'est pour eux, tout simplement, un détour afin d'éviter la transcription en grec du non ineffable de Iahwé; en ce cas, la traduction qui s'impose à nous c'est *Dieu* (ὁ Θεός). Le même mot *Kyrios*, sous la plume de Paul, a un tout autre sens. Ce n'est pas, il est vrai, l'avis de M. Couchoud; mais conclure d'expressions pauliniennes comme ἐν Χριστῷ ou ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (M. Couchoud a lu en *Phil.*, 1, 1 : ἐν Ἰησοῦ, je ne sais pas dans quel texte) que c'est, dans la langue de Paul, « *pratiquement la même chose qu'être en Dieu* » et que, par suite, « *Jésus est la manifestation plus précise de Dieu* », c'est abuser des textes et trop ouvertement préparer la niche de son ours.

Dans l'article du *Mercure* qui représente la forme première de son livre, M. Couchoud avait poussé si loin l'audace de ses traductions qu'en un cas, au moins (p. 24), il en a eu peur et a reculé devant elle. Trouvant dans le grec d'*Isaïe*, 61, 1 : ἔχρισέ με, il avait rendu ces mots par « *il me fit Messie* », sens que le grec ne suppose pas et que l'hébreu interdit tout à fait. Supposez que je traduise *imperare* par « *être fait Empereur* », ce serait un écart de même genre. Finalement il a renoncé à ce contre-sens; mais je le rappelle ici parce que j'y vois une application typique d'une manière de traduire vraiment fâcheuse. Du reste, voici le pendant: trouvant en *1 Cor.*, 5, 7 : καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, M. Couchoud traduit (p. 128, n. 2) : « *notre agneau pascal fut immolé : c'est le Messie* ». Non : l'absence d'article devant Χριστός en fait un nom propre et c'est sûrement *Christ* qu'il faut écrire. Et voici, pour finir, deux *cas* où la licence du traducteur paraît plus fâcheuse encore : A la

Digitized by Google

p. 132, je lis de *Col.*, 2, 5 la version suivante : Dieu, « *déshabillant les Principautés et les Puissances, les donne en risée ouvertement en leur faisant suivre le triomphe* » du Messie. Le texte porte ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ, que j'entends : « *Ayant dépouillé les Principautés et les Puissances, il les a exposées en spectacle ouvertement* (ou *hardiment* ; les deux sens sont possibles) *en triomphant d'elles en lui* ». Cet *en lui* signifie soit « *dans le Christ* », si on considère αὐτῷ comme un masculin, soit « *dans la croix* » (ἐν τῷ ξύλῳ), si on le prend comme un neutre, ainsi que le faisait Origène et ce qui donne encore un sens satisfaisant. Assurément θριαμβεύω *peut* vouloir dire « *conduire un captif en triomphe* », mais ce n'est là qu'un sens second. Pourquoi M. Couchoud l'a-t-il adopté de préférence à celui que j'accepte ? Parce qu'il a interprété le texte en fonction de l'*Ascension d'Isaïe*, 11, 23-26, rapprochement qui ne s'impose nullement, mais qui répond à la thèse suivant laquelle, « *sous les allusions éparses de Paul on suit le fil d'une véritable apocalypse, coordonnée et bien construite, dont celle du faux Isaïe nous donne l'idée* » (p. 133). — C'est à la p. 87, n. 2, que je trouve l'autre *cas* que j'ai annoncé. Je rencontre à cet endroit les mots Ἰησοῦς ὁ ῥυόμενος, avec la référence *1 Thes.*, 1, 10 et, en appui de la traduction « *Jésus qui sauve* », laquelle est censée justifier l'affirmation fondamentale de M. Couchoud : Jésus n'est qu'une face, un aspect de Iahwé ; c'est *Iahwé qui sauve, celui qui sauve*. Je me reporte au texte et je lis : Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης ; soit : « *Jésus qui nous sauve de la colère à venir* ». Il n'est point correct de tronquer ainsi la citation, parce que c'est, du même coup, fausser à fond le sens qu'y prend véritablement ὁ ῥυόμενος, lequel n'y est, ni de près ni de loin, une épithète de Jésus et ne saurait y être interprété, si je puis ainsi dire, dans l'absolu, comme l'expression d'une fonction spécifique du Christ ; sa relation avec les mots ἐκ τῆς ὀργῆς doit être respectée.

Je pourrais insister et donner d'autres exemples encore ; mais si l'on considère que ceux qui précèdent sont empruntés à 186 petites pages, on les jugera sans doute assez nombreux pour nous porter à croire que M. Couchoud, tout en respectant profondément les textes, bien sûr, ne laisse pas de les accommoder quelquefois à ses

Digitized by Google

intentions particulières. Et c'est là, pour l'exégète, que l'expérience a rendu circonspect, un sujet d'inquiétude dont rien ne le libèrera désormais au regard des affirmations de notre critique.

Or — et c'est une seconde remarque qui s'impose tout de suite — ces affirmations-là paraissent terriblement exigeantes et péremptoires et, pour tout dire, arbitraires. Trop souvent elles arrivent au terme d'un raisonnement de rigueur contestable ; ou bien elles résument et fixent dans le certain ce qui n'est, en fait, qu'hypothèse, supposition ou construction subjective. Tantôt elles s'appuient sur de prétendus *faits*, dont M. Couchoud parle comme s'il les connaissait et qu'en réalité il ne peut que *supposer*, parce que ni lui ni personne ne sait d'eux rien de positif ; tantôt elles portent sur des considérations fondamentales qui sont comme les colonnes de la thèse : δοκοῦντες στῦλοι εἶναι.

Premier cas : Je lis à la page 49 que la « *belle vision mystique* » de la Transfiguration « *inaugure le second chapitre de la Bonne Nouvelle, le plus spécialement chrétien, celui que Paul avait appelé le discours de la croix.* » Or, rien du tout ne prouve que le *discours de la croix* de Paul ressemblât à la seconde partie de *Mc.*, et tout suppose que lorsque l'Apôtre dit que son enseignement n'est qu'un *discours de la croix* (λόγος τοῦ σταυροῦ) il entend qu'il prêche la rédemption par la croix, que le mystère de la croix domine tout son Evangile (1). Il ne s'agit pas en ce cas d'un ensemble de péricopes marciennes qui, aussi bien, ne contiennent point, que je sache, le paulinisme, et dont aucun témoignage ne nous permet de croire qu'elles se soient jamais appelées *discours de la croix*. — A la page 78, je vois que Paul a été chassé de Macédoine comme Aquila et Priscilla de Rome. Je me reporte au texte cité, qui est *Act.*, 17, 5-10 et 18, 2-3, et je ne saisis pas le rapport entre les deux faits : Aquila et sa femme ont dû quitter Rome, dont l'édit de Claude contre les Juifs leur interdisait — selon les *Actes* — le séjour : Paul n'a pas été chassé. Il a seulement cru prudent, en raison de la mauvaise volonté des Juifs, de quitter Thessalonique, puis Bérée. — M. Couchoud sait (p. 127) que lorsque Paul écrivit l'*Epître aux Philippiens*, il gisait « *dans un cul de basse-fosse* » : je serais curieux de savoir, moi, d'où vient cette précision. Aussi bien la

(1) Cf. *I Cor.*, 1. 17-18, 23 : ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον.

Digitized by Google

dite *basse-fosse* était-elle un endroit fréquenté, puisque ce fut là que « *Paul rencontra Epaphras* » ! — Voyez, à la p. 138, cette définition vraiment définitive de l'apostolat : « *Etre apôtre, c'est avoir été favorisé d'une vision authentique de Jésus.* » Quel texte la fonde ? Est-ce que Paul lui-même l'acceptait telle quelle ? Il était, lui, devenu apôtre par une investiture de ce genre, assurément ; mais n'admettait-il pas que les *colonnes* de Jérusalem, par exemple, eussent une autre *base* ? — A la p. 179 : « *Il y eut une Passion selon Isaïe et selon le Psaume XXII avant qu'il y eût une Passion selon Matthieu ou selon Jean.* » Oui, c'est bien ce que croit M. Couchoud, mais où est la preuve qu'il a le droit de le croire ? Où est seulement le fait précis qui permettrait en ce sens une hypothèse plausible ? Je l'ignore. — A la p. 183, il est dit que Marcion n'a pas cru « *que le jeune christianisme n'avait été que cette vieillerie sans valeur religieuse, cette sottise : la divinisation d'un homme.* » Je demeure surpris d'apprendre cela, parce que j'étais bien persuadé que Marcion croyait à l'existence de Jésus, de l'homme Jésus, homme d'une espèce particulière assurément et dont la chair n'était qu'apparence, mais homme tout de même ou, du moins, être divin jouant à s'y méprendre le rôle d'un homme ; en d'autres termes, Marcion n'a jamais nié, que je sache, l'histoire humaine de Jésus ; si je n'erre pas misérablement ce disant, que reste-t-il de l'affirmation de M. Couchoud ?

Second cas : A la page 35, je lis : « *A aucun moment les chrétiens ne se sont représenté Jésus comme un simple être humain* » ; ils ont toujours conçu « *un Dieu incarné qui est venu sur terre, apporter le salut.* » Vraiment ! Je ne l'aurais pas cru. Je suis loin de m'imaginer que nos Evangiles nous donnent l'état premier de la tradition touchant Jésus, et l'homme qui circule dans leurs récits se place, par nature, fort au-dessus de la condition humaine ordinaire ; il est *divin*. C'est pourtant bien un homme et jusque dans la théorie christologique de Paul, à laquelle M. Couchoud accorde tant de crédit, Jésus *doit* être un homme, il *doit* assumer la chair de péché pour crucifier le péché avec elle, sans quoi l'œuvre de la rédemption n'a plus de sens. — A la page 36, M. Couchoud écrit tranquillement : « *Jésus ne fait aucunement figure de personnage d'histoire.* » C'est là, tout justement, la question et il est peut-être inutile de prendre de la peine pour la discuter si elle est ainsi, dès l'abord, tranchée par simple *dogma*. — Il paraît (p. 53) que chez Paul « *le*

Digitized by Google

drame du salut.... flottait encore dans l'intemporel des visions célestes ». Voyons ! Est-il raisonnable de « lâcher » ainsi des propositions de ce genre presqu'en manière d'incidentes et comme si elles allaient de soi ? Moi, je ne me prends pas au piège, mais plus d'un brave lecteur s'y est pris, qui a cru de bonne foi cheminer en toute sécurité dans une allée de vérités premières. — Nous apprenons, par le même procédé (p. 83), qu'il est impossible qu'un paysan galiléen soit devenu le Christ de Paul. En Galilée et au lendemain de son supplice, oui, sans doute ; mais à Antioche et au terme d'un travail de majoration christologique de plusieurs années, dans un milieu très différent de celui de Galilée, c'est une autre affaire. Il faut donc *prouver* que l'opération en cause est *impossible* ; l'affirmer ne suffit pas. — A la p. 84, je me heurte à cet axiome : « *Au fond des choses, l'existence du christianisme, loin de prouver celle de Jésus, l'exclut* ». Oui, c'est bien ce que soutient M. Couchoud ; seulement une opinion personnelle a toujours besoin de quelque appui, et étayer celle-ci de l'affirmation que la divinisation de Jésus est invraisemblable, ce n'est rien faire de plus, j'en ai peur, que résoudre la question par la question. — A la p. 86, il est dit que les critiques ne se sont pas avisés qu'en rendant Jésus vraisemblable ils rendaient Paul invraisemblable, et cette déclaration fait partie d'un développement que ne désavouerait pas Drews et où arrive, tranchante et décisive, l'assertion : « *Les faits s'y opposent* ». Eh ! là ! Si M. Couchoud voulait bien selon leur importance, considérer les dates et tenir compte des différences des milieux — qui sont aussi des *faits* — il deviendrait plus conciliant ou, du moins plus circonspect, et peut-être les pauvres critiques, si désespérément obtus que de n'avoir point saisi l'évidence de cette opposition des *faits* à leurs misérables imaginations, lui paraîtraient-ils, du coup, moins abandonnés du ciel. — M. Couchoud croit (p. 148) que la légende évangélique n'est pas primitive, qu'elle n'est même pas antérieure à l'apocalypse de Paul et que c'est là « *l'évidence* ». Il faut bien que ce soit cela, en effet, car de cette vérité primordiale la démonstration ne vient point, et pour cause. Hélas ! M. Couchoud ne s'est pas souvenu qu'un exégète n'est point un philosophe et qu'il incline à croire, quand on lui objecte l'*évidence*, qu'elle est la grande ressource du manque de textes et de la pénurie d'arguments. Oui, je sais, Malebranche disait qu'on ne peut nier une proposition évidente sans

Digitized by Google

une peine intérieure et des reproches secrets de la raison. En l'espèce, ma raison ne me reproche rien et je n'éprouve aucune peine à soutenir que M. Couchoud prononce dans l'arbitraire. — En voulez-vous une autre preuve? Lisez-la p. 88. Il s'agit des *paroles du Maître*, donc des *Logia*. Beaucoup de ces paroles, nous assure M. Couchoud, « *ont une très haute valeur religieuse et poétique, mais, pour quelques-unes, on voit clairement, pour toutes on devine que ce sont des oracles de Jésus énoncés* en esprit *par les prophètes chrétiens* ». C'est là un langage de révélation et non d'exégèse : si vous voyez clairement, faites-nous voir de même et n'attendez pas que nous devinions, car l'*intuition* de Bergson n'est pas plus recevable pour nous que ne l'était, il y a un instant, l'évidence de Descartes, même revue par Malebranche. — A la p. 148, je découvre que ce fut par la vertu de la légende humanisante de Jésus que « *la foi put survivre à la déconvenue de l'espérance première* ». J'avoue ne pas comprendre, et si M. Couchoud n'avait expliqué la vérité qu'il avance là, j'aurais été bien content.

Peut-être y a-t-il imprudence à considérer comme acquises à la science des hypothèses personnelles, même ingénieuses, tant qu'elles demeurent *sub judice* et c'est une réserve que ne garde point toujours M. Couchoud. Si, par exemple, il écrit (p. 79) que Paul « *psalmodie une lettre* », c'est qu'il croit avoir démontré — pas encore tout à fait, je pense — que les épitres paulinniennes sont des poèmes. Que voulez-vous? Il faut bien avouer que tant d'assurance a de quoi déplaire à ceux dont, sans paraître y prendre garde, elle écrase en passant les pieds. A la page 129, par exemple, M. Couchoud fortifie une de ses opinions de cette affirmation : « *l'état des textes ne permet pas l'hésitation.* » Ah? Mais alors, tous les infortunés, dont je suis, qui ont peiné sur ces mêmes textes et ont hésité, qui hésitent encore assez pour n'accepter point l'interprétation de M. Couchoud, que faut-il penser d'eux, Seigneur, et qu'est leur cervelle? Et leur reste-t-il rien d'autre à faire qu'une prompte *metanoia* en recevant, d'un assentiment interne, la précieuse apocalypse que M. Couchoud leur offre en raccourci dans une séduisante prosopopée, à la fin de son livre? Il y a là deux pages très bien venues, de forme très *poussée*, mais un peu trop *Papini* pour mon goût, et qui ont le tort de clore le livre sur une impression de *littérature* peu sympathique à mon esprit chagrin.

Digitized by Google

J'ai longuement insisté sur tout ce détail parce que j'ai d'abord incriminé la *méthode* de M. Couchoud et que j'ai voulu justifier avec précision mon jugement. Venons maintenant aux thèses fondamentales du livre.

« *Jésus est incommensurable, ses proportions sont hors de comparaison* » (p. 13), telle est la proposition — départ de M. Couchoud. Et, se demande-t-il, si Jésus a empli l'histoire du monde depuis tant de siècles, peut-on croire qu'il ne soit rien de plus à l'origine qu'un petit illuminé galiléen? Comment une telle *suite* sortirait-elle d'un si misérable commencement? — Je doute que pareille question émeuve ou embarrasse un seul exégète. Au jugement d'un chrétien orthodoxe, Jésus est « incommensurable » certainement, puisque Jésus c'est Dieu ; pour qui le laisse dans le plan humain, il en va d'autre sorte. Assurément ce n'est pas le Galiléen qui tient dans le monde toute cette place que M. Couchoud n'ose pas mesurer ; c'est le personnage de légende que la foi a tiré peu à peu de ses propres visions et réalisé en fonction de ses propres besoins. Est-ce donc une telle exception que de voir des effets, élargis par les circonstances, paraître hors de proportion avec leur cause initiale? M. Goguel (p. 13) rappelle fort à propos que Fox, cordonnier ignorant et obscur, a fondé la Secte des Quakers, dont il ne pouvait deviner la fortune. J'ajouterai deux autres exemples : Est-ce que Mahomet, simple conducteur de chameaux, prévoyait la grandeur de l'Islam et la conquête du monde quand il s'entretenait avec l'ange Gabriel? Et supposez — tout arrive — que l'Antoinisme, rencontrant d'aventure des circonstances favorables, devienne à son tour une religion mondiale ; vous pensez bien que l'authentique figure du Père et de la Mère Antoine prendront de l'ampleur et se « mythiseront ». Ces deux « fondateurs » cesseront-ils, du coup, d'avoir droit à l'existence? Il plaît à M. Couchoud de se placer en face du Jésus évolué, dogmatisé, triomphant, donc de ne considérer en lui que l'aboutissement du long travail de la foi et de la légende ; c'est son droit ; mais rien du tout, moins que rien, ne l'autorise à dire qu'il n'y a pas un autre bout et qu'on n'y trouve pas un homme. Le Jésus qui a vécu en Galilée et celui qui écrase l'histoire du poids de sa divinité universelle ne sont pas le même personnage : il est artificiel de les confondre ; encore plus de conclure de l'existence du second à l'impossibilité du premier. Jésus a été dépassé par sa

Digitized by Google

légende : qui dit le contraire ? Il a été, par un mouvement qu'il n'avait pas prévu, haussé bien au-dessus de son histoire : est-ce une raison pour la nier ?

Mais à cette histoire même, M. Couchoud fait deux objections (p. 28) : 1°) Il est inconcevable que Jésus ait été divinisé, en moins d'une génération, sur le terrain du monothéisme juif. — 2°) Jésus est historiquement insaisissable. — Voyons un peu ce que vaut la première objection. Une déification sur le terrain juif est impossible ? Mais il faudrait d'abord définir le *terrain juif*. Il serait d'une singulière naïveté de croire qu'il y avait, au début de l'ère chrétienne, même en Palestine, un seul terrain juif ; la vérité est qu'il existait dans le monde juif palestinien des *couches*, superposées, dissemblables par les croyances religieuses, l'esprit, les capacités mythiques qu'elles contenaient. Un pharisien n'était évidemment pas disposé à accepter la divinisation d'un homme ; mais un de ces piétistes qu'on nomme les *anavim* et ces ignorants si faciles à exalter que sont les *amé ha-arez* ? C'est peut-être différent, M. Goguel (p. 74) remarque justement que sur ce fameux *terrain juif*, en Samarie, Simon a passé pour l'incarnation de la Grande Puissance de Dieu ; ce peut être la preuve que l'incarnation du principe divin dans un homme n'était pas si inconcevable que cela pour certains Juifs. Du reste, si je m'en tiens à la représentation que M. Couchoud semble se faire du *monde juif*, je vois une invraisemblance à mettre en pendant à celle qui l'arrête, c'est qu'en moins d'une génération Dieu y soit devenu un homme. Pour peu que l'on réfléchisse à l'évolution du type et de la notion de Iahwé dans le judaïsme post-exilien, c'est là une opération qui paraîtra proprement inconcevable. M. Couchoud semble nous dire qu'il ne peut s'agir que de la déification voulue, consciente, organisée d'un misérable par de purs et corrects Juifs ; oui, cela serait, en effet, invraisemblable ; mais ce n'est pas de cela — à aucun degré de cela — qu'il s'agit. Jésus est devenu Dieu sur le terrain hellénique, hors de Palestine, dans un milieu familiarisé avec le passage de l'humanité à la divinité. C'est de la christologie de Paul que M. Couchoud tire le principal de son argumentation ; or, il est difficile de nier, M. Goguel a raison de le dire (p. 119), que le mouvement de la christologie paulinienne aille de l'humanité à la

Digitized by Google

divinité. Le mythe de Jésus-dieu est né parmi les hommes qui acceptaient qu'Héraclès, Attis, Adonis, Hyacinthe, voire Dionysos lui-même, aient connu une naissance et une existence humaines avant de prendre rang parmi les dieux. Evaluée, si je puis dire, en fonction de la réalité historique, la première objection de M. Couchoud ne pèse pas très lourd.

Et la seconde? La seconde, réservons-le pour tout-à-l'heure, si vous le permettez, et arrêtons-nous un instant à une nouvelle question de méthode. « *C'est à Paul qu'il faut demander la plus sûre information sur les débuts de la foi* » écrit M. Couchoud (p. 89) ; et c'est là proprement la grande pensée, la pierre d'angle de son livre et de son système. Du moment, dit-il, que les lettres de l'Apôtre sont, pour nous, le document *le plus ancien* sur le christianisme, c'est en elles que git la représentation du christianisme *la plus ancienne* qu'il nous soit possible d'atteindre. Je suis, je le confesse, stupéfait de cette manière de raisonner et je la trouverais sous la plume de tout autre que M. Couchoud que je la qualifierais avec une juste sévérité. Comment ! c'est à la date de rédaction d'un texte qu'on juge de l'antiquité absolue de son contenu? Voilà un singulier principe de critique et qui nous mènerait loin. Et, il est indifférent, pour apprécier en lui-même et par rapport à la vraisemblance de sa « primitivité » le témoignage de Paul, qu'il vienne d'Antioche ou de Jérusalem? C'est une plaisanterie. Il est impossible, s'écrie M. Couchoud, pour le paysan galiléen d'être devenu le Christ de Paul ! Voilà une solide assurance, mais je voudrais bien savoir sur quoi elle se fonde. Ah ! certes, si nous ne tenons compte d'aucun intermédiaire et si nous supposons que Paul aurait dû tirer son Christ, celui de l'*Epitre aux Colossiens* et de l'*Epitre aux Philippiens*, en Galilée, de la modeste personne d'un tâcheron de l'endroit, l'opération aurait de quoi nous surprendre ; mais est-ce de cela qu'il s'agit. Est-ce que Paul est un Galiléen? Est-ce que c'est au plein des idées ordinaires d'un Palestinien qu'il a conçu son drame christologique et construit son *Fils de Dieu*? Je pense que non. Alors M. Couchoud n'a pas le droit de dire qu'une ou plusieurs représentations du Christ et du Christianisme n'ont point précédé celle que nous livre Paul et, le disant, il parle contre toute vraisemblance. Son point de départ est inadmissible et son postulat

Digitized by Google

ne tient pas en critique. J'attends qu'un exégète me dise le contraire. Il est possible, il est vraisemblable, il est, à mon sens, certain, et, sur ce point encore, j'attends une contradiction compétente et motivée, que nos Synoptiques contiennent, bien que rédigés *après* les Epitres de Paul, les traces d'une tradition, *je ne dis pas plus exacte*, mais *antérieure* à la sienne, d'une représentation de Jésus, puisque c'est de lui surtout qu'il s'agit ici, plus rapprochée que la sienne de la première étape de l'évolution christologique, plus rapprochée des souvenirs positifs sur la personne véritable du *Maître*.

Non moins contestable que son point de départ me semble le point d'arrivée de M. Couchoud ; j'entends son explication du phénomène chrétien. Si ce n'est pas l'initiative du *nabi* galiléen qui représente l'*allumette* que réclamait naguère M. Loisy, où faut-il donc aller chercher cette première flamme d'où le grand incendie est sorti? M. Couchoud ne pouvait se dispenser de produire son explication. Il l'introduit, sans crier gare, à la p. 87 : Jésus, dont le nom veut dire *Iahwé qui aide* ou qui *sauve*, ne serait qu'une face de Iahwé, face nouvelle à la vérité, ou, du moins, nouvellement mise en lumière par *la* piété juive ou *une* piété juive. Par exemple, chez Paul, Jésus ce serait bien Iahwé et même cette identification, coordonnée à la sotériologie, constituerait le fond du paulinisme. N'en doutez pas : en *1 Thes.*, 3, 11, vous lisez : « *Que* LUI *notre Dieu et Père et notre Maitre Jésus* DIRIGE *notre route vers vous* ». C'est du moins ainsi que M. Couchoud traduit le texte que voici : Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς. Par malheur cette traduction ne s'impose pas, encore que recommandée par Dibelius (dans *Hdb. zum N. T.* de Lietzmann, t. III, 2, p. 14), lequel, du reste, se garde d'en tirer la même conclusion que M. Couchoud ; et, celle de Loisy (*Livres du N. T.* p. 140), qui laisse à αὐτός son sens ordinaire de *lui-même* et le fait porter sur ὁ θεός, se soutient très bien : « *Mais que lui-même, notre Dieu et Père, et notre Seigneur Jésus dirigent notre chemin vers vous.* » Cependant, remarque M. Couchoud (p. 81), « *le pronom* LUI *et le verbe* DIRIGE *sont au singulier, bien qu'ils se rapportent à la fois à Dieu et à Jésus. La syntaxe ici trahit le fond de la pensée* ». Le fond de la pensée de M. Couchoud, plus que celui de la pensée de Paul, je le crains. Admettons qu'αὐτός porte sur ὁ θεός et sur ὁ κύριος, comme en *2 Thess.*, 2, 16, où le

Digitized by Google

verbe vient aussi au singulier (Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν... καὶ ὁ θεὸς... ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς), il en faut conclure qu'il est dans les habitudes d'oraison des pauliniens de considérer comme formant *un tout*, dans leur invocation, Dieu le Père et le Kyrios (G. Milligan, *The Epistles to the Thess.*, p. LXVI). Aller jusqu'à dire que cela signifie « *Jésus c'est Dieu lui-même. Jésus et Dieu ne font pas un pluriel* », c'est singulièrement abuser des mots innocents. Il est trop clair — M. Couchoud *précisera* ce point tant qu'il le voudra, puisqu'il demande qu'on le *précise* — il est trop clair qu'*ils* font parfaitement *deux*, que le Pneuma unit. Paul applique parfois à Jésus des textes de l'Ancien Testament qui se rapportent réellement à Iahwé : c'est là une transposition qu'il y aurait imprudence à expliquer par une confusion de personnes. S. Paul n'était point aussi déductif, aussi systématique que M. Couchoud et la cohérence de ses idées acceptait quelque relâchement. Ce qui n'en aurait pas accepté, par exemple, c'est son affirmation de l'unicité de Dieu et de la distinction de *personnes* et de *nature* à maintenir entre le Père et le Fils. Alors, imaginer que Paul a admis cette invention d'un Jésus-Iahwé réellement *un*, tout en se rendant compte qu'il les dédouble en *un* seul Dieu et en *un* seul Seigneur, me paraît le comble de l'invraisemblance. Qu'un Juif, un vrai, un pur, tel que M. Couchoud se représente Paul, ait pu faire cela, il faut croire qu'il était devenu fou. Il a *reçu* d'une révélation le principe de cette ahurissante opération? Voyons ! les révélations de ce genre ont leurs exigences, leurs limites, leurs tendances, qui sont celles du milieu où elles puisent les éléments de leur économie. Est-ce que le milieu paulinien donnait tant de licence à la révélation de Paul? J'attends qu'on me le prouve. Si *révélé* que fût l'Evangile paulinien, encore fallait-il qu'il demeurât *pensable* à Paul et *possible* pour ses ouailles.

Et d'où vient donc ce Jésus-Iahwé? D'une « *merveilleuse renaissance du prophétisme hébreu* » (p. 146). Mais cette renaissance elle-même, qui l'atteste et quelle peut être son origine et comment l'expliquer? Comment l'accord peut-il se faire, à la fois sur la formule de la confusion et sur celle du dédoublement, entre des milieux comme ceux où ont vécu les Douze, les Sept et Paul lui-même? Autant de questions auxquelles M. Couchoud ne répond vraiment pas et ne peut, je pense, répondre. Et cette carence laisse

Digitized by Google

son explication de la naissance du christianisme bien plus complètement *en l'air* que celle de ces misérables *historicistes*, assez naïfs encore pour croire à leur Jésus en chair et en os. — M. Goguel (p. 287) fait remarquer que le mythe tiré de cette affirmation « *Jésus c'est Iahwé-Sotar* », demeure bien incomplet et que l'on conçoit mal, qu'enfermant une représentation des souffrances et de la mort du Messie, il ne contienne pas aussi celle de son triomphe. C'est là, en effet, un argument qu'affaiblt à peine l'espérance de la parousie. Mais plus que la fin, c'est le début du mythe que je voudrais voir éclairé. Selon M. Couchoud, c'est une vision de Pierre qui en a marqué l'origine occasionnelle. Voilà donc l'allumette? Il ne reste plus qu'à nous dire de quelle boîte elle venait et pourquoi elle a pris feu, donc à nous expliquer l'essentiel et c'est ce que M. Couchoud serait bien embarrassé de faire. Nous voilà, en vérité, bien avancés : à l'énigme de Jésus on a substitué l'énigme de Pierre, et un instant de réflexion suffit à en faire apercevoir les difficultés : auprès de ce que nous savons des débuts de Pierre, la vie entière de Jésus semble lumineuse !

Cela dit, je reviens à la seconde grande objection de M. Couchoud contre l'aberration des *historicistes* : le Jésus prétendu historique est insaisissable. Le *type* que choisit notre négateur, en se donnant les séduisantes apparences du beau joueur, c'est celui que M. Loisy est censé se représenter. Il suit avec attention le travail de criblage et de triage opéré par l'éminent exégète sur le *résidu* de la critique, soucieux, assure-t-il, de guetter l'instant précis où il l'entendra dire : Ceci est de l'histoire (p. 66 et s.). Par malheur la curiosité de M. Couchoud n'est pas neutre ; elle commente et glose en observant et, ce faisant, elle introduit dans l'opération conduite par autrui des éléments qui n'ont rien à y faire. Surtout elle se charge, contre tout droit, de poser les termes de conclusions qui, en vérité, ne lui appartiennent pas. Je me demande, par exemple — sur le premier de ces reproches — à quoi M. Couchoud reconnaît (p. 75) que le Jésus en cause est tracé sur le *poncif* de Theudas et de l'Egyptien (*Act.*, 5, 36 et 21, 38). Pourquoi pas aussi sur celui de Judas le Galiléen (*Act.*, 5, 37)? Relisez les textes dont je viens de rappeler la référence et vous jugerez de la ressemblance entre ceci et cela ; ce qu'on aperçoit chez les trois agités, et ce qu'on aperçoit *seulement*, c'est l'exaltation du messianisme guerrier. Est-ce

Digitized by Google

donc que Loisy se représenterait Jésus sous ces espèces ? J'en doute.

Laissons ces détails ; voici qui est plus grave : M. Couchoud (p. 60) semble prêter à M. Loisy et à tous les *historicistes*, l'intention de reconstituer Jésus. C'est une erreur radicale. Pareille opération peut tenter encore un *harmoniste* comme M. Bapst ; elle ne séduit ni M. Loisy, ni moi, ni personne qui sache exactement ce que valent les sources de notre information. Non, il ne s'agit pas de *reconstituer* Jésus dans le plan historique, mais seulement de l'y *fixer* ; les deux termes ne sont pas à confondre. En somme, conclut M. Couchoud, de l'enquête de M. Loisy (p. 71 et s.), Jésus ne tient à l'histoire que par sa condamnation et sa mort ; *tout le reste* a été imaginé par *la foi des disciples*. Non, car Jésus tient encore à l'histoire par la conviction « apostolique » et peu importe, quant à sa valeur d'attestation positive, que cette conviction ne nous arrive plus que recouverte d'une légende de substitution. Je veux dire que la première génération chrétienne a cru à l'existence du Galiléen et qu'à aucun moment, que nous saisissions, la polémique juive, qui pouvait savoir à quoi s'en tenir, n'a contredit cette croyance. Et c'est assez pour attester que Jésus a existé, qu'il tient à l'histoire par sa vie autant que par sa mort, même si nous devons constater que, de cette vie, nous ne savons rien de plus que sa réalité. Le Jésus de Loisy, affirme M. Couchoud (p. 76), est tiré d'une induction ? Je ne le crois pas ; mais ce que je crois, en revanche, c'est que l'opinion de M. Couchoud procède de ses habitudes de philosophes et non point de son sens historique. Elle vient au terme d'une analyse où ces mêmes habitudes jouent à leur fantaisie en ne retenant des faits que ce qui leur convient, en interprétant ce qu'elles en gardent, à leur manière, suivant une logique plus formelle que réelle, et plus par rapport à un système que dans la neutralité indifférente de l'enquête historique. M. Couchoud serait un théologien de métier que je ne m'étonnerais pas de le voir procéder ainsi ; je suis plus surpris, qu'un esprit comme le sien ne se soit pas méfié davantage de son hypnose. Jamais un historien ne se posera « *la vraie question* » comme le fait M. Couchoud ; jamais il ne le verra où M. Couchoud le voit. Il ne s'agit pas, en effet, *d'abord* de savoir si le Jésus « *en pointillé* » des *historicistes* rend le christianisme plus facile à comprendre au moins ; il s'agit de savoir si ce Jésus, que l'inévitable évolution de la christologie, du culte, et de la

Digitized by Google

légende chrétienne, a réduit pour nous à une ombre, répond pourtant à une réalité. Il se peut que M. Couchoud s'explique mieux le christianisme sans cette réalité-là, et je regrette alors qu'elle l'embarrasse ; mais il m'excusera de ne pas considérer cet inconvénient comme une raison suffisante d'adopter sa thèse.

M. Couchoud marque très justement l'influence de l'Ecriture et, tout spécialement, celle des prophéties dans la constitution de l'histoire évangélique. Mais qui la nie ? Il n'est pas un exégète indépendant qui ne sache très bien que nos « légendaires » évangéliques ont communément placé dans leur confiance la réalisation supposée des prophéties réputées messianiques sur le même plan que les souvenirs authentiques, quand ils ne les leur ont point substituées. Mais, comme le fait sagement observer M. Goguel (p. 201), il y a lieu d'examiner pour lui-même chaque cas particulier, de distinguer soigneusement les diverses espèces d'influences scripturaires et de ne point conclure trop vite. Manifestement, M. Couchoud conclut trop vite et nombre de ses rapprochements ne sont rien de plus qu'affirmations gratuites. Seraient-ils tous recevables et exacts, qu'ils n'autoriseraient pas encore à prétendre (p. 42) que Jésus n'est rien de plus qu'un être idéal imaginé par les prophètes.

M. Couchoud porte son principal effort critique sur la Passion, parce qu'il se persuade qu'il aura partie gagnée s'il prouve que la mort de Jésus ne répond qu'à un mythe où la foi a réalisé la prétendue typologie prophétique. Il lui semble (p. 53 et 72) que la réalité de la crucifixion se trouve abolie par le texte de *1 Cor.*, 2, 8, où il est dit que le Seigneur de la gloire a été mis en croix par *les princes de ce monde*, donc par les *démons*, donc par *personne*. Sans doute, il y a bien un pauvre paysage de *1 Thess*, 2, 15-16, qui prétend que ce sont les Juifs « *qui ont tué et le Seigneur Jésus et les prophètes* », mais M. Couchoud s'en débarrasse en le taxant d'interpolation. Je ne suis nullement convaincu que cette condamnation soit justifiée et j'aurais plaisir à savoir pourquoi M. Couchoud, lui, la prononce si résolument. Aussi bien, aurait-il raison, qu'il resterait à prouver que l'affirmation de *1 Cor.*, 2, 8, en attribuant aux *démons* la responsabilité véritable de la mort de Jésus, exclut Pilate comme intermédiaire. J'attends cette preuve.

Au fond, toute cette légende de la Passion, est, paraît-il, bien simple et nous aurions tort de nous donner du souci pour en débrouiller

Digitized by Google

les origines ; ne tient-elle pas toute dans *Isaïe*, 53 ? Il n'est pas de texte dont M. Couchoud fasse un plus étrange abus. Il en qualifie tout simplement le contenu (p. 39) d' « *abrégé du christianisme* » et il écrit sans hésiter (p. 43) : « *De tout cela Isaïe est la source première* ». *Tout cela*, ce n'est rien de moins que toute l'affabulation évangélique de la vie de Jésus. Ces affirmations préremptoires et coupantes ne reposent en vérité sur rien d'autre que les impressions de leur auteur, et si l'on examine de près les prétendues preuves qui les portent, on s'aperçoit qu'elles ne sont elles-mêmes qu'illusions. Voyez plutôt : vous savez qu'au *Mc.*, 1, 11, à la fin de la scène du baptême, la voix céleste laisse tomber d'en haut une citation d'*Isaïe*, 42, 1 : « *Tu es mon fils bien aimé...* » Cela veut dire, selon M. Couchoud, que c'est du Mystérieux Serviteur d'Iahwé, chanté par Isaïe, qu'il va être question, et que le rédacteur a trouvé cette façon ingénieuse de nous en avertir. Il nous a certainement crus plus intelligents que nous ne sommes. Or, que remarquons-nous ? C'est que *Mc.*, qui se servira de bien d'autres *Ecritures* que d'Isaïe, ne paraîtra à aucun moment, attacher une importance particulière au vieux prophète : il n'en citera pas le passage essentiel, qu'il aurait dû sertir précieusement dans son récit, c'est-à-dire ce fameux chapitre 53 lui-même ! — Autre exemple : dans le récit de la Transfiguration (*Mc.*, 9, 8), M. Couchoud retrouve avec joie (p. 49) le *fils bien-aimé* d'*Is.*, 42 et il se hâte de conclure que c'est d'Isaïe que vient substantiellement le couplet de *Mc.*, 8, 31, où s'annonce et s'amorce le récit de la Passion. Comment l'Evangéliste se priverait-il de l'autorité du Prophète ? Pourquoi surtout *Mt.*, toujours si empressé à noter que telle chose advient pour ratifier l'Ecriture, a-t-il, dans le passage synoptique de notre *Mc.*, 8, 31, en 16, 21, négligé, lui aussi, d'en appeler à Isaïe ? Probablement parce qu'il n'y a pas pensé, pas plus que *Mc.*. Pour être autorisé à attribuer à *Isaïe*, 53 une telle importance de création dans la légende chrétienne première, M. Couchoud devrait préalablement résoudre dans son sens deux ou trois menues questions qu'il se garde bien d'aborder : Est-ce que ce texte d'*Isaïe* passait pour messianique à un titre quelconque au temps où la légende de l'homme Jésus-Messie s'est constituée ? Nous n'avons pas le moindre indice que cela fût. — Est-ce que les chrétiens, au lieu d'aller chercher dans cet *Isaïe* le point de départ et le fondement de leur construction pseudo-historique, ne l'ont pas, tout au

Digitized by Google

contraire, considéré comme un document *second*, si je puis ainsi dire, une de ces *Ecritures* où ils ont découvert de quoi compléter et interpréter les médiocres souvenirs dont ils disposaient? Ce qui me porterait à le croire, c'est que, à *une exception près*, les citations vraiment intéressantes de ce chapitre 53 sont relativement tardives dans le Nouveau Testament. Sans doute Paul, en *Rom.*, 10, 16, cite le premier verset du chapitre : Ἡσαΐας γὰρ λέγει · κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν ; mais quel rapport lie ce rappel à la description du Serviteur souffrant? Le verset 12 se laisse deviner en *Hebr.*, 9, 28 : εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, mais à quelle date convient-il de placer la rédaction de l'*Epitre aux Hébreux* ? Et quel est l'intérêt, pour la thèse de M. Couchoud, de cette allusion fugitive à un texte qui n'est même pas nommé? Est-ce que, si la thèse était solide, ce texte fondamental ne viendrait pas partout illustrer et authentiquer les affirmations dérivées de son interprétation? Or ce n'est qu'en *1 Petri*, 2, 22 qu'*Isaïe* 53 commence à être nettement, directement appliqué au Christ, donc qu'on y cherche l'annonce et peut-être le type de la Passion : le verset 9 est, en effet, rappelé en ces termes : ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ. Mais notez bien que, même dans cette *Ecriture* de seconde zone, *Isaïe*, 53 n'est pas l'objet d'un traitement de faveur ; il n'y apparaît nullement comme un texte pivot ; son verset 12 prend place (*1 Petr.*, 2, 24) parmi d'autres citations de l'Ecriture auxquelles l'auteur de l'épitre ne donne ni plus ni moins d'importance qu'à lui. Mais j'ai parlé d'une exception : c'est en *Lc.*, 22, 37 qu'elle se trouve : « *Car je vous dis que cette Ecriture doit s'accomplir en moi : Et avec des malfaiteurs il a été compté* (καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη) ; » renvoi certain à *Is.*, 53, 12 ; καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη. Il convient d'en rapprocher *Act.*, 8, 32 (épisode de l'eunuque éthiopien) qui cite les versets 7-8 du même chapitre. Je croirais volontiers que, dans les deux passages, le rédacteur ne s'est pas référé à l'original, mais à un recueil de *Testimonia*, ainsi que le fera encore, je pense, l'auteur de l'*Epitre de Barnabé*, 5, 2 en citant *Is.*, 53, 5-7.

Il demeure, — et c'est là, sans doute, une constatation d'importance — que nulle part, dans nos textes du *N. T.* ne sont cités les grands versets *dramatiques* et *doctrinaux* d'*Is.*, 53, ceux qui devraient y paraître au premier plan, puisque non seulement ils

Digitized by Google

décrivent les affreuses épreuves du Serviteur de Jahwé, mais encore les commentent pour en faire comprendre le sens et la valeur (53, 2-5 ; 10-11).

Donc, dans l'Ecriture, M. Couchoud trouve l'origine d'une bonne part des thèmes de la Passion ; mais il tient en réserve un autre élément d'explication qui prend toute son importance dans le récit du procès de Jésus : il le découvre dans le procès d'Etienne. Je crois bien qu'en la circonstance, il a battu tous les records de Drews ou de Jensen. Pourquoi le thème du procès de Jésus aurait-il été pris à celui d'Etienne ? Il m'est impossible d'en trouver d'autre cause que le désir délibéré de M. Couchoud d'éliminer le procès de Jésus de l'histoire. Pourquoi ne serait-ce pas plutôt le procès d'Etienne qui dériverait de celui de Jésus ? Pourquoi faut-il nécessairement qu'il y ait un rapport entre ces deux affaires plus qu'entre le procès de Jésus et celui de Paul ? Je ne sais pas. Nous baignons dans l'arbitraire intégral. Il paraît que c'est peut-être au procès d'Etienne que Pierre a renié Jésus (p. 34). Je ne vois pas pourquoi, à moins que ce ne soit parce que M. Couchoud, pris soudain d'une timidité qui surprend, et peut-être conscient d'avoir déjà sacrifié beaucoup en jetant la Passion par dessus bord, voudrait bien garder le reniement, et qu'il ne sait plus où le mettre.

M. Couchoud a longuement insisté sur la rareté — il dit l'absence totale — des témoignages anciens sur la personne et la vie de Jésus ; c'est là un point que M. Goguel a très bien traité dans l'ensemble, encore que je ne le suive pas jusqu'où il se risque à aller pour tirer coûte que coûte quelque chose de Josèphe (p. 37 et s.). Je me contenterai donc ici de quelques remarques sporadiques : 1°. Le silence de Josèphe et celui de Juste de Tibériade ne m'étonnent pas le moins du monde et ils ne seraient inquiétants que s'il fallait se figurer le Galiléen tel que l'ont imaginé la légende chrétienne et M. Couchoud. En ce temps là, il était, je pense, si peu « incommensurable » que personne n'a songé à le mesurer. Le nabi obscur n'est pas à mettre en rapport avec le gros personnage qu'il était déjà devenu au temps de la rédaction de nos Synoptiques. M. Couchoud le sent si bien, au fond, qu'il concède (p. 21) que le silence de Josèphe n'est pas une preuve. S'il en était une — et celui de Juste de Tibériade a la même valeur — elle serait aussi forte contre l'existence du christianisme que contre celle du Christ,

Digitized by Google

puisque les deux auteurs juifs ne parlent pas plus de l'un que de l'autre. Et je suppose que le christianisme existait bien au temps où Josèphe écrivait. Alors ? M. Couchoud s'attendait à trouver une tradition particulière sur Jésus dans le *Talmud*. Je n'ai jamais partagé cette illusion ; les rabbins contemporains de Jésus n'avaient pas plus de raison de garder son souvenir que Josèphe et Juste. Les talmudistes, n'ont pris intérêt, comme il était naturel, qu'à la polémique avec les chrétiens ; c'est-à-dire que leurs préoccupations ne commencent qu'à un stade de l'histoire chrétienne assez éloigné de la vie du Christ. Il est pourtant fort digne de remarquer que, s'ils ont raconté sur « *le fils de la parfumeuse* » des histoires saugrenues, pour le tourner en ridicule ou l'avilir, ils n'ont jamais nié son existence. C'eût été cependant, à ce qu'il semble, une manière commode et radicale d'en finir avec leurs adversaires. Assurément M. Couchoud a cru trouver chez un des plus anciens témoins de la polémique, au *Dialogue* de Justin avec le Juif Tryphon (8, 4), un texte qui supposerait chez le Juif au moins le soupçon de l'inexistence de Jésus : « *c'est un vain on-dit* (ματαίαν ἀκοήν) *que vous avez accepté. Vous vous êtes façonnés à vous-mêmes un certain Christ* (Χριστόν τινα) ». Oui ; mais prenez la peine de replacer ce passage dans son contexte et vous connaîtrez tout de suite qu'il signifie simplement que le Christ chrétien n'est pas celui de la tradition juive ; c'est pourquoi Justin en appelle sans tarder aux Ecritures pour réfuter Tryphon et prouver qu'elles ont prévu le Christ chrétien, et non à l'histoire qui serait, en l'espèce, inopérante. Rien de plus ; et, vraiment, il serait temps de renoncer à cette méthode chère à Drews. Smith, ou Robertson, qui consiste à tirer l'impossible d'un texte isolé. Les théologiens ont le droit de se permettre des écarts de ce genre parce qu'ils peuvent légitimement invoquer la *Not kein Gebot* ; M. Couchoud ne saurait jouir du même privilège, et l'usage qu'il fait de *Dial.*, 8, 4, m'afflige vraiment beaucoup.

Je conviens très volontiers que plusieurs écrits de N. T. ne nous apportent aucun renseignement digne de foi, ni même aucun renseignement tout court sur le Jésus historique. M. Goguel s'est efforcé de prouver qu'*ils n'excluent pas* son existence : c'est tout ce qu'on peut accorder. Mais qui s'étonnera de pareille carence, sachant que ces écrits sont de date tardive et qu'ils marquent une étape de l'évolution de la christologie : ce n'est plus l'*humanité* de Jésus qui inté-

Digitized by Google

resse leurs auteurs. S'en trouve-t-on autorisé à soutenir qu'ils l'ignorent et même témoignent contre elle ? Je ne le crois pas.

Il est tout aussi abusif de tirer le moindre argument dans le même sens du silence des Pères Apostoliques sur la personne de Jésus et sa vie commune (p. 96). Je me demande en quoi elles les intéressent l'une et l'autre et pourquoi ils en parleraient, sinon en vertu de circonstances de hasard qu'ils n'ont point rencontrées. Dans la même ligne, le silence des auteurs païens du Ier siècle n'a pas plus d'importance. Les premières mentions du christianisme sous des plumes païennes ne paraissent que lorsque la religion nouvelle a pris un développement suffisant dans l'Empire pour attirer et retenir l'attention des profanes. Il n'est possible de trouver ce retard surprenant que si on se représente les obscures origines de l'Eglise dans la clarté — relative — qui nous révèle sa vie au temps des Antonins. Je m'étonne que M. Goguel ait apporté tant de minutie, voire de subtilité, à lever ce scrupule qui s'évanouit de lui-même dès qu'on le replace dans le plan de l'histoire. Du reste, quand M. Couchoud affirme (p. 32) qu'« *en tous cas* » la mention du Christ chez Suétone (*impulsore Chresto*) « *ne se rapporte pas à Jésus historique, mais à la représentation du* MESSIE *dans les têtes* », il remplace par le contenu de son propre intellect la connaissance qu'il n'a pas plus que moi des intentions du texte. Et quand il ajoute qu'il s'agit de « *l'Idée qui commençait déjà à bouleverser Rome et l'Emprie* », il fonde une opinion toute personnelle sur l'appui ruineux d'un insoutenable anachronisme.

Il va de soi que M. Couchoud dénie toute valeur historique aux récits évangéliques. Il professe qu'ils sont marqués tous les quatre, profondément, de l'empreinte doctrinale et tout orientés vers l'usage liturgique. Et encore : « *Ils sont les derniers fruits de la prophétie chrétienne et ils annoncent un âge nouveau* » (p. 163). Entendez qu'ils prennent place dans le plan de l'imagination religieuse et se sont non seulement organisés, mais aussi déterminés, et proprement *inventés* en relation stricte avec des nécessités de catéchèse, de doctrine et de liturgie. Plus spécialement, il convient de les subordonner de près au « *poème théologique de Paul* » (61). Je ne crois pas que tout soit faux dans ces affirmations-là ; mais, outre qu'elles paraîtront désespérément excessives en elles-mêmes, elles s'appuient sur des vues d'exégèse encore à l'étude et sur lesquelles il paraît

Digitized by Google

singulièrement téméraire de conclure dès maintenant. Je fais naturellement toutes réserves sur « *le poème théologique de Paul* » et sur le sens de sa prétendue relation avec la tradition synoptique. Mais accordons, pour le moment, à M. Couchoud que la substance du récit évangélique soit bien telle qu'il la définit ; est-ce que pareille concession implique la négation de l'existence de Jésus ? A mon sens, non. L'aspect et le caractère de nos Evangiles, livres rédigés à un stade déjà assez avancé de la vie de la foi chrétienne, répondent aux nécessités religieuses de leur temps, mais s'appuient sur des traditions antérieures et, sinon de *sens*, au moins d'*avancement* différent ; d'esprit différent aussi. Le personnage autour duquel nos rédacteurs disposent à leur gré épisodes et discours, n'est certainement plus conforme à une réalité humaine positive ; il ne s'en suit pas qu'il ne l'ait jamais été et ne soit qu'un produit de l'imagination des bons sectaires. S'il avait été *inventé*, son histoire serait plus complète, plus cohérente, mieux intégrée dans un enseignement plus évident et mieux ordonné. Nos Evangélistes ne s'intéressaient plus guère à la vie humaine de Jésus et, pour eux, le Christ avait déjà à peu près effacé le Galiléen ; c'est pourquoi ils n'ont pris aucune précaution contre les négations de M. Couchoud et ne les ont point d'avance réfutées. Ils ont, tout simplement, raconté leurs histoires intéressées et tendancieuses en les empruntant à de tout autres sources qu'une bonne tradition historique, et ce n'est, à aucun degré, un dessein d'histoire qu'ils ont cherché à réaliser ; tout dans la contexture même de leur construction me prouve pourtant qu'un résidu de souvenirs, peut être plus gênants qu'utiles à leur entreprise, s'imposait à leur fantaisie apologétique.

S'attaquant à *Mc.* avec une application particulière et qui, du reste, de son point de vue, se comprend, M. Couchoud, nous assure (p. 43) que, placé en face des thèmes isaïens, le petit génie de l'Evangéliste n'a pas osé se risquer à les développer dans le genre apocalyptique ; c'est pourquoi il a cherché autre chose et s'est mis à ramasser « *des histoires, ce qu'il avait entendu conter des premiers temps chrétiens* ». Mon Dieu, je concède volontiers que *Mc.* manque de lyrisme et que son auteur n'est pas à confondre avec le Voyant de Patmos ; mais là n'est pas la question : « *des histoires qu'on a entendu raconter* », ne serait-ce pas cela même qui se nomme communément *la tradition* ? Elle est bonne ou mauvaise, exacte ou fan-

Digitized by Google

taisiste, mais, sous ses pires extravagances, elle a pu conserver des bribes de vérité. Est-ce que ces « *histoires* », recueillies par le « *bonhomme* » Marc se rapportaient toutes à un personnage imaginé pour les besoins d'une cause, ou illustraient, en les déformant plus ou moins, les souvenirs laissés par un homme véritable ? Tout est là. Il ne s'agit nullement de se demander si l'Evangéliste s'est pris pour un historien et si ses « *histoires* » sont de l'histoire, car, alors même que pas une seule d'entre elles ne répondrait à un fait exact, le seul fait qui nous intéresse pour le moment, celui de l'existence de Jésus, ne s'en trouverait pas nécessairement infirmé. Nous n'aurions plus sur Charlemagne d'autres documents que les poèmes épiques qui le conduisent à Constantinople et à Jérusalem, qu'il n'en serait pas moins le fils authentique de Pépin-le-Bref. Plus près de Jésus, la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate, n'est qu'un roman calqué, plus ou moins, sur la légende de Pythagore : en peut-on légitimement conclure, en a-t-on conclu que cet Apollonius n'a jamais existé ?

C'est entendu : si nos Evangélistes — et pas seulement *Mc.* — ni leurs lecteurs n'attachaient d'importance aux faits, sinon comme support d'idées, ils ont ramassé pêle-mêle mythes, rêveries, prophéties, anecdotes plus ou moins vraisemblables ; mais, s'il faut conclure de leur incohérence comme de leur crédulité, qu'ils ne nous laissent point la possibilité de nous représenter la vie de Jésus, cette conclusion n'entraînerait légitimement la négation de l'existence même du personnage en cause que si les récits évangéliques eux-mêmes, je ne dis pas *imposaient*, mais seulement *permettaient* cette négation. Et je soutiens qu'il n'en est pas ainsi ; que leur effort visible pour hausser la maigre tradition au niveau d'une histoire opulente échoue, et que leur désir ardent de grandir démesurément Jésus n'arrive pas à l'arracher à l'humanité. En irait-il de même si cette tradition parlait de la représentation d'un dieu ? J'en doute. Admettre que la substance de *Mc.* soit tout entière une suggestion de l'Esprit (p. 39), ce serait, je pense, singulièrement rogner les ailes de l'Esprit et empêtrer ses élans parmi de bien médiocres contingences, où il ne lui est pas ordinaire de s'embarrasser. M. Couchoud sait de science sûre (p. 37) que l'*incipit* de *Mc.* était : *Commencement de la Bonne Nouvelle sur Jésus Messie*, Fils de Dieu. Je n'ignore pas que tous les grands témoins, hormis le *Sinaïticus* grec, donnent les mots υἱοῦ θεοῦ, qui,

Digitized by Google

du point de vue de M. Couchoud, constituent l'*aveu* ingénu de l'Evangéliste. Je les crois pourtant parasites et très tardifs, et je m'autorise de l'omission qu'en font Irénée, Origène, Basile, Jérôme, etc. Ils se sont, à mon sens, introduits en 1, 1 pour faire pendant à 15, 39 qui a peut-être marqué une des conclusions successives de *Mc.* — la plus ancienne : *En vérité cet homme était fils de Dieu.* En tous cas, prendre ces mots au pied de la lettre et, si j'ose ainsi dire, au sens absolu, constitue un abus difficile à justifier.

Nous voici maintenant en face du réduit central de l'argumentation de M. Couchoud. Il est constitué par sa représentation de Paul et du paulinisme. Sous les replis de raisonnements astucieux, s'embusquent, pour le péril du lecteur innocent, quelques affirmations capitales. Je ne m'occuperai que d'elles : Paul n'a aucune connaissance véritable d'un homme Jésus ; il l'imagine d'après les Ecritures en conformité d'un plan doctrinal qui ne doit rien à la vie réelle ; quand il rapporte de prétendues instructions ou paroles de ce Seigneur qui dépasse et domine l'humanité, voire la nature entière, il ne s'agit que d'oracles, de révélations « pneumatiques », d'inspirations personnelles. Ce n'est point sur les souvenirs d'une tradition où se reflèterait, en tout ou partie, une biographie qu'il appuie son enseignement, c'est sur un mythe, et c'est à un mythe qu'il coordonne son Evangile. Ce mythe développe et illustre une vue de foi, savoir que Iahwé est devenu une divinité du salut, car le Seigneur, le *Kyrios* paulinien, ce n'est rien de plus que *Iahwé qui secourt et qui sauve.* Voilà bien la forme la plus ancienne de la représentation chrétienne du Christ, et le travail d'*humanisation* du Seigneur dans l'intérêt d'une thèse doctrinale et en vue de la consolidation du mythe, travail dont les Epîtres de Paul nous laissent voir déjà les débuts, va se poursuivre après lui jusqu'à un renversement total des valeurs premières : jusqu'à l'histoire de la *divinisation* d'un homme.

Voyons donc. Tout d'abord, je remarque que, nulle part plus que dans son étude du paulinisme, M. Couchoud n'use de l'affirmation péremptoire dépourvue de toute justification véritable. Quelques exemples : On n'a pas le droit de poser en principe (p. 31) que lorsque Paul s'autorise d'une parole du Seigneur, il s'agit d'un oracle inspiré reçu en extase. Que l'Apôtre ait connu des révélations de ce genre, je n'en disconviens pas ; qu'il les ait mal distinguées, ou même pas distinguées du tout de ce qu'il avait pu *recevoir* de

Digitized by Google

la tradition, je le crois volontiers. Etendre cette constatation à tous les cas où il s'agit dans les Epitres d'une parole ou d'un commandement du Seigneur, c'est abuser de la permission. C'est, aussi, une désinvolture inadmissible que de jeter en passant, comme acquise, l'assurance que Paul tient l'affirmation de la mort, de la mise au tombeau et de la résurrection tout simplement d'une « *interprétation nouvelle des Ecritures* » (p. 39), et que c'est là toute la Bonne Nouvelle promise ! Et encore c'est une assertion dépourvue de preuve que celle du prépaulinisme de l'*Ascension d'Isaïe* (p. 31). Et si d'aventure cet apocryphe était postérieur, ne fût-ce que de peu, et mettait en œuvre des thèmes que Paul n'a pas inventés, que resterait-il de *l'explication* centrale de M. Couchoud, lequel voit dans l'économie de cette fameuse *Ascension* comme le Schéma de l'histoire paulinienne du Seigneur ?

Le problème de la relation entre Paul et la tradition de l'Eglise de Jérusalem sur la vie de Jésus n'est point de ceux qui se résolvent en un tournemain : il y a beau temps qu'on le discute et l'on continue (1). Il serait naïf de s'attendre à trouver dans les *Epîtres* une biographie de Jésus ; même s'il fallait admettre, par une interprétation contestée de *2 Cor.*, 5, 16 (*si même nous avons connu Christ selon la chair, ce n'est plus ainsi que nous le connaissons maintenant*), que Paul ait vu Jésus à Jérusalem, on comprendrait qu'il n'ait pas eu à le raconter dans des lettres attachées à un tout autre objet. La question est donc toute de savoir si ces petits écrits apportent la preuve que leur auteur ignorait ce dont il n'a pas eu à parler explicitement. Je rappellerai, pour y répondre, les quelques textes que voici : *Gal.*, 4, 4 dit que le Fils que Dieu a envoyé pour racheter ceux qui étaient sous la Loi est « *né de la femme, né sous la Loi* », donc que c'est un homme et un Juif ; *Gal.*, 1, 1 sait qu'il avait *un frère*, nommé Jacques et *1 Cor.*, 9, 5 qu'il en avait plusieurs ; *Rom.*, 1, 3 affirme qu'il est « *né de la semence de David, selon la chair* » et *Rom.*, 3, 25, comme *1 Cor.*, 10, 16 et *Col.*, 1, 20, qu'il a versé « *son sang* » ; *1 Cor.*, 15, 3-4 atteste qu'il est mort et a été enterré. Ces textes ne parlent-ils pas assez clair ? Je ne

(1) On trouvera les textes pauliniens diligemment rassemblés et classés dans Ch. Bricka, *Le fondement christologique de la morale paulinienne.* Strasbourg-Paris, 1923, ch. IV, p. 46 et s.

Digitized by Google

dis pas : n'attestent-ils pas la connaissance de la vérité ? Mais ne prouvent-ils pas que Paul disposait d'une tradition sur l'existence humaine de son Seigneur ? C'est là ce que conteste M. Couchoud et je trouve que ses raisons répondent plus à la préoccupation de fonder une thèse et au désir de se débarrasser de difficultés fâcheuses, qu'elles ne s'accordent avec la neutralité objective d'un examen critique. Il soutient donc : 1° qu'en semblant faire état de la prétendue humanité du Christ, Paul se conforme tout simplement à un schéma doctrinal, qu'il rappelle le thème d'une histoire divine ; 2° que par *frère* il faut entendre le *fidèle*, le dignitaire dans la foi ; ne savons nous pas que tous les chrétiens étaient, en effet, frères ? 3° Que l'Apôtre tire ce qu'il paraît savoir de la passion et de la mort du Sauveur divin, non pas des traditions, mais uniquement des Ecritures, des prophéties, d'*Isaïe*, 53, par exemple, et du *Psaume* 22. Il faut, naturellement, qu'il en soit ainsi quand on a commencé par écarter comme impossible l'existence de l'homme Jésus ; mais il paraît trop clair à tout esprit non prévenu que les textes que j'ai rappelés s'expliquent d'une façon beaucoup plus simple et plus vraisemblable dans l'hypothèse de la déification progressive d'un homme véritable, réellement supplicié. Seulement, pour que l'opération paraisse intelligible, il faut distinguer soigneusement entre le milieu hellénique, où vit Paul, et le milieu palestinien. Or cette distinction essentielle, indispensable, M. Couchoud l'escamote fort prestement ; de la souveraineté de l'esprit des Mystères et de l'expansion de leurs mythes de salut dans l'ambiance paulinienne, autant dire rien. C'est vraiment se faire la partie trop belle que de jeter les mauvaises cartes sous la table avant de commencer le jeu. Il est trop facile de montrer que Paul s'intéresse surtout au Seigneur glorifié : il le dit lui-même ; mais il est arbitraire de prétendre que, pour lui, le Christ n'est que le Seigneur glorifié, puisqu'il atteste précisément le contraire et qu'on ne fonde le paradoxe qu'en essayant de démontrer que l'Apôtre pensait, en réalité, tout autre chose que ce qu'il disait en apparence. Serait-ce donc, le culte d'*un homme* que Paul aurait propagé (p. 87) ? Pas le moins du monde, attendu que, Jésus n'étant intéressant pour lui que parce qu'il a porté un *être céleste*, c'est à cet être là que va le culte. J'ajoute que Paul ne le confond nullement avec Iahwé. Le Seigneur fait les œuvres de Iahwé, mais il n'est pas Iahwé ; c'est un point sur lequel l'apôtre n'hésite

Digitized by Google

pas et il est inutile de créer une difficulté qui n'existe pas. Mais, assure M. Couchoud, Paul laisse l'incarnation de Jésus et son passage dans l'humanité *dans l'indéterminé* (p. 161). Qu'est-ce à dire? Qu'il ne les raconte pas? Sans doute ; mais est-ce qu'il avait à le faire, parlant à des hommes instruits dans le mystère et est-ce que l'allusion qu'il fait à la naissance « d'une femme » et à la « semence de David » demeurent dans l'indéterminé?

Il n'est pas une assertion de M. Couchoud qui, ici, ne provoque la contradiction et paraisse en état de lui résister. Je ne veux insister quelque peu que sur l'affirmation : la passion, le supplice du Seigneur, est une simple *conclusion* tirée des Ecritures.

Le texte capital, celui qui constitue le pivot de toute la démonstration, c'est, naturellement *1 Cor.*, 15, 3-4, que je traduis, avec Loisy, comme il suit : « *Car je vous ai transmis en premier lieu ce qu'aussi j'avais reçu : que Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures* (ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς) ; *qu'il a été enterré, qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures* ». Et j'entends que, par sa mort et sa résurrection, Jésus a justifié les Ecritures qui avaient annoncé ces événements. M. Couchoud comprend que ce n'est qu'à en croire les Ecritures que Jésus est mort et ressuscité ; que, pour affirmer que ces faits prétendus se sont produits, Paul n'a d'autre attestation que les prophéties des Ecritures. Je n'hésite pas à dire qu'à s'en tenir au texte grec, c'est là un contre-sens patent. Si Paul avait voulu dire ce que lui prête M. Couchoud, il aurait écrit ceci : Car je vous ai transmis en premier lieu (comme enseignement primordial) ce que j'avais reçu des Ecritures : que Christ est mort pour nos péchés.... » La répétition et la place des deux κατὰ τὰς γραφάς prouve que c'est sur la correspondance de l'annonce prophétique et du fait réel que Paul met l'accent, mais qu'il n'entend pas, *tout au contraire*, que la réalité du fait ne dépende que de l'attestation scripturaire. — Autre exemple : En *1 Cor.*, 11, 23-25 se trouve le couplet bien connu sur l'institution de l'Eucharistie : « .... *dans la nuit où il fût livré, le Seigneur Jésus prit du pain...* » Ici, selon M. Couchoud, Paul « *s'appuie, non sur un témoignage d'hommes mais sur le témoignage divin. Celui-ci consigné au Psaume CXVI* (1),

(1) Si, comme l'assure M. Couchoud, Paul cite ce Psaume d'après les Septante, il faudrait le numéroter CXV.

Digitized by Google

où le mystique voit Jésus mourant élever la coupe de salut... » Je me reporte au verset 13 du Psaume, spécialement visé, et j'y lis : *J'élèverai la coupe de salut et j'invoquerai le nom du Seigneur* (ποτήριον σωτηρίου λήψομαι, καὶ τὸ ὄνομα Κυρίου ἐπικαλέσομαι). Inutile de dire qu'il ne s'agit dans le Psaume ni de Jésus ni du Messie et que rien, absolument rien, ne suggère que Paul a pensé à son verset 13 : il ne le cite pas, comme il ne manquerait pas de le faire s'il entendait s'en autoriser. Il se réfère directement au morceau en 2 *Cor.*, 4, 13, mais c'est alors le verset 10 qui l'intéresse et qui se traduit : « *J'ai gardé ma confiance alors que je disais : je suis bien malheureux.* » C'est tout autre chose. C'est un singulier abus, et que sa fréquence ne suffit pas à excuser, que de faire ainsi dériver un texte d'un autre auquel rien ne prouve que son auteur ait pensé. Je dirai exactement de même au regard de *Jérémie* 31, 31 et d'*Isaïe*, 53, 6, 11 et 12 où M. Couchoud voit encore trois autres sources de la péricope paulinienne.

En *1 Cor.*, 5, 7, M. Couchoud lit : *Notre agneau pascal a été immolé* : (*c'est*) *Christ* ; et, tout aussitôt, il rapproche ces mots de ceux d'*Is.*, 53, 7 : « *Il n'ouvre pas la bouche, semblable à l'agneau qu'on mène à la boucherie.* » Est-ce que vraiment ce rapprochement s'impose ? Personne ne le croira qui saura la place que tient l'agneau pascal dans le rituel juif. En tous cas, pour qu'il prouvât quelque chose, il faudrait qu'il fût fait par Paul et pas par M. Couchoud.

Un dernier exemple : Quand il serait vrai que l'Apôtre a tiré le tableau des « *victoires finales* » de Jésus, c'est-à-dire le schéma de son eschatologie, des Psaumes VIII et CX, qu'est-ce que cela prouverait touchant l'existence ou la non-existence du Christ humain ? Moins que rien encore, attendu que le tableau des choses dernières, ne pouvant évidemment pas être tracé avec les souvenirs d'une tradition, devait, de toute nécessité, l'être avec des traits et des couleurs empruntés à ces représentations des derniers temps que l'imagination juive s'était plue à se figurer sous l'hypnose de l'Ecriture.

Je dis que M. Couchoud n'a pas prouvé que Paul ne croyait pas à l'existence de Jésus et ne savait rien de la personne humaine du Seigneur. Je dis que son opinion n'a pas pour elle l'ombre d'une vraisemblance et que l'accepter c'est se rendre, du coup, toute la soteriologie paulinienne inintelligible. Que serait-ce que la crucifixion de la chair de péché, principe de la Réconciliation et du Salut, si la

Digitized by Google

mort du Seigneur n'était que mythe et manière de parler ? Qu'il en fût ainsi, Paul ne l'a pas cru ; j'attends que me dise le contraire un seul exégète ayant vraiment vécu dans sa familiarité. Et, s'il ne l'a pas cru, qui soutiendra que cela fut tout de même ?

Je m'arrête. Ce n'est pas que j'aie tout dit, mais il faut finir et je crois avoir donné une idée suffisante des divers genres d'objections que je fais à M. Couchoud pour que l'on comprenne les raisons que j'ai de rejeter entièrement son livre, mis à part, dans le détail, quelques réflexions suggestives et quelques remarques pénétrantes. Loin d'avoir contribué à éclaircir le Mystère de Jésus, il l'aura obscurci profondément, car son explication du phénomène chrétien demeure inconsistante, et il aura joué à l'exégèse, de sa nature circonspecte et prudente, incapable donc de frapper l'attention du grand public, le mauvais tour de la bafouer sur la place et d'offrir aux badauds une solution qu'ils jugent originale, simple et infiniment distinguée. Il faudra du temps pour les faire redescendre de cette gnose aussi illusoire que vertigineuse — car la thèse positive de M. Couchoud sur la naissance vraiment surnaturelle du christianisme participe pleinement de la révélation gnostique — pour les faire redescendre au plan terre-à-terre de la vraisemblance fondée et du bon sens modeste. Parti de définitions et d'affirmations qui sont autant d'*a priori* arbitraires, puis appuyé sur une erreur de chronologie (la priorité de la christologie paulinienne), fortifiée d'une erreur d'histoire (la confusion des milieux palestinien et syro-asiate), M. Couchaud a cru son paradoxe solide. Il a employé à l'étayer un esprit artificieux et fécond, une dialectique pressante et captieuse, un style élégant et nombreux. C'est, à mon sens, beaucoup d'efforts et de talent perdus. Perdus, du moins pour la science, car le vieil exégète se plaît au petit livre à partir du moment où, persuadé qu'il n'y faut voir que l'essai brillant d'un dilettante disert et ingénieux, il s'abandonne au plaisir de suivre en souriant les détours et les jeux d'une pensée subtile dont il sait qu'elle ne détruira rien et ne fondera pas davantage.

Ch. GUIGNEBERT.

Digitized by Google

M. GOGUEL. — *Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire ?* Paris, Payot, 1925, 313 p. in-8°.

M. Goguel a très soigneusement étudié le livre de M. Couchoud et il s'est efforcé, laissant de côté les théories, de ne considérer que les faits hors de toute idée préconçue. Ses réponses aux affirmations principales de son adversaire sont généralement très solides et la prudence avertie de son exégèse contraste avantageusement avec les audaces désespérées de M. Couchoud. On lira avec grand profit un ouvrage où s'est déversée, avec ampleur, une érudition et une expérience critique de premier ordre. Maintenant, l'éloge mérité que je fais de ce *Jésus de Nazareth* ne suppose point que j'en accepte toutes les conclusions de détail, ni que j'en suive toujours la direction. D'aucuns ont trouvé M. Goguel trop révolutionnaire et trop hardi : il m'arrive de le juger trop timide et trop consentant à la tradition. Il ne me semble pas, par exemple, qu'il se soit très bien tiré (p. 59) des difficultés que soulève l'attribution à Jésus de l'épithète de *Nazaréen*. Je fais les plus expresses réserves (p. 210 et s.) sur l'historicité de divers épisodes de l'histoire évangélique auxquels il accorde encore sa confiance, tels l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem et la purification du Temple ; la « déclaration authentique » du Christ chez le Grand Prêtre, dont je me demande comment on a bien pu la connaître et qui crie l'invraisemblance ; la parole du crucifié expirant, dont je voudrais bien savoir qui l'a rapportée. Lorsque (p. 228) M. Goguel dit que l'auteur du IV^e^ Evangile n'a pas prétendu substituer son œuvre à celle de ses devanciers, il avance une opinion à tout le moins très contestable. J'en dirai autant des affirmations que je lis p. 256, touchant l'état d'esprit de Jésus à la veille de son arrestation et l'effroi qui est censé le saisir quand il voit le danger se resserrer autour de lui. De même encore, je n'aperçois aucune raison valable de supposer (p. 292 et s.) que les disciples, épouvantés de l'arrestation de leur maître, aient attendu la conclusion du drame et la fin du sabbat pour s'enfuir de Jérusalem. N'étaient-ils point sortis de la ville pour se rendre au mont des Oliviers ? Pourquoi y seraient-ils rentrés ? Les récits de *Lc.* et de *Jn.* sont trop étroitement coordonnés à une représentation systématique et artificielle des apparitions pour prêter le moindre appui à une hypothèse de ce genre. Le principe de toutes ces critiques de détail est donc bien

Digitized by Google

une divergence d'opinion entre M. Goguel et moi sur l'étendue et la sûreté de notre information au regard de Jésus. Il accorde encore à beaucoup de textes évangéliques une valeur d'histoire que je me sens de moins en moins disposé à leur reconnaître.

Peut-être me séparerais-je encore de lui sur des points de plus grosse importance que ceux dont je viens de parler. Je prends pour exemple l'explication qu'il donne de la résurrection (p. 288 et s.). Selon lui, ce phénomène capital et d'où le christianisme est né, repose, si je puis ainsi dire, sur la conscience messianique de Jésus et sur la conviction des disciples que leur maître est bien le Messie. Ce serait alors cette conviction, profondément inconciliable avec l'abandon de toute espérance d'avenir, qui aurait déposé dans l'âme des disciples le premier germe de la foi en la résurrection. C'est là une opinion, à la vérité assez répandue ; je ne trouve pourtant pas qu'elle s'impose. Aucun des textes où s'affirme la prétendue conscience messianique de Jésus et, par suite, la foi des disciples à la messianite de leur maître, ne me paraît capable de résister à la critique négative. D'autre part, je crois que si les disciples avaient été persuadés que Jésus était le Messie dont Israël attendait la merveille immédiate de son *revival* — et comment en humbles Galiléens auraient-ils pu se le représenter d'autre sorte ? — Son arrestation, sa condamnation par un païen et son supplice, dans l'immobilité et le silence de Dieu, auraient arraché cette foi de leur cœur jusqu'aux racines. Je conçois aisément, tout au contraire, qu'ils aient gardé confiance en sa personne, je veux dire en son enseignement, s'il leur avait seulement annoncé la proche venue du Messie. Sans doute en irait-il autrement s'il était possible d'accepter qu'il ait prédit aux siens sa mort et son prochain retour dans la gloire messianique ; mais..., qui, ayant lu sans parti-pris nos textes « évangéliques », arrivera à se persuader que pareille hypothèse soit soutenable ? L'explication de M. Goguel : « la foi des disciples a subi une éclipse, elle n'a pas connu une faillite totale », pourrait bien être toute subjective et arbitraire. Comment accepter, avec lui (p. 302), que les disciples aient pu croire *avant toute apparition* que Jésus crucifié était devenu le Messie transcendant ? Je n'en vois pas le moyen.

On comprend, sans que j'insiste davantage, où et pourquoi je me sépare de M. Goguel ; il n'en reste pas moins, à mon avis, incontestable qu'il a gain de cause contre M. Couchoud, que sa méthode

Digitized by Google

est la bonne et qu'on peut, tout au plus, lui reprocher de ne pas en avoir partout poussé le jeu à fond.

Ch. GUIGNEBERT.

MARK LIDZBARSKI. — *Ginza, Der Schatz, oder das grosse Buch der Mandäer übersetzt und erklärt* (Quellen der Religiongeschichte, Band 13 Gruppe 4), Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht), 1925, in-8°, XVIII-619 p. Prix : 36 mark.

On sait le grand intérêt que présentent pour les historiens des religions les livres sacrés des Mandéens. Ce dernier mot dérive de *manda* qui veut dire « gnose ». Il est donc synonyme de « gnostiques ». Dans quelle mesure les Mandéens conservent-ils la tradition des anciens Gnostiques? Ils sont aussi désignés très souvent sous le nom de Sabéens ou « Baptistes » et se réclament d'un « Jean » qui baptisait dans le Jourdain. Quel rapport historique leur secte peut-elle avoir avec le Baptiste de nos évangiles ?

Jusqu'ici ces questions, si intimement liées à celle des origines du christianisme, pouvaient être posées plutôt que discutées, faute de documents utilisables. On savait depuis le XVII^e siècle que les Mandéens possédaient un recueil important de livres saints comprenant des textes liturgiques, un livre dit de Jean et surtout un ouvrage intitulé *Ginza* ou « le Trésor ». Des manuscrits en avaient été apportés par des missionnaires et se trouvaient dispersés en diverses bibliothèques, à Paris, à Londres, à Oxford, à Leyde et à Munich. Mais ils étaient à peu près inintelligibles.

En 1815, un orientaliste suédois, Matthias Norberg avait publié le texte de la Ginza, transcrit par lui en syriaque, il l'avait accompagné d'une traduction latine. Mais la transcription et la traduction étaient très fantaisistes. En 1867, H. Petermann édita une reproduction exacte d'un manuscrit de Paris, accompagnée de toutes les variantes, d'ailleurs peu importantes, qu'il put relever dans les autres. Une étude linguistique du texte ainsi établi permit à Nöldeke de donner, huit ans plus tard, une « Grammaire mandéenne », qui permettait d'en aborder le déchiffrement avec quelque assurance. En 1893, W. Brandt publia une traduction du début et de plusieurs extraits, qui, malgré d'inévitables méprises, avait une valeur réelle

Digitized by Google

et a été depuis lors utilisée souvent. Mais le reste de l'ouvrage était toujours inaccessible aux profanes.

En 1913, la Société des Sciences de Göttingen, ayant décidé selon le plan d'une commission spécialement instituée dans ce but, de donner au public une version allemande des plus importantes « Sources de l'histoire des religions », chargea M. Marc Lidzbarski de tout ce qui concernait la littérature sacrée des Mandéens. Elle ne pouvait mieux s'adresser. Le savant orientaliste faisait paraître une traduction du « Livre de Jean » dès 1915, une autre des « Liturgies mandéennes » en 1920. Il vient de compléter son œuvre en donnant celle de la *Ginza*.

Cette traduction comprend, à elle seule, plus de 600 pages, d'un grand in-octavo, à longues lignes bien compactes. Elle est faite sur le texte de Paris, édité par Petermann. Mais l'auteur a utilisé, dans la mesure du possible, toutes les variantes qui peuvent en donner une meilleure intelligence. Des notes courtes mais denses, expliquent les raisons qu'il a eues de préférer une leçon à une autre ou telle traduction quand telle autre semblait possible.

Lui-même fait remarquer que des doutes subsistent en bien des cas. Diverses causes contribuent à rendre l'intelligence du texte très malaisée. La *Ginza* n'est pas d'un seul auteur ni d'une même époque. C'est une compilation tardive, faite apparemment après le triomphe de l'Islam pour permettre aux Mandéens d'être comptés parmi « les gens du livre » à qui le Coran fait un meilleur sort qu'à ceux qui n'ont pas d'Ecritures. Des textes de provenance très diverse y sont juxtaposés d'une façon fort arbitraire. Ils n'emploient pas toujours la même terminologie et n'exposent d'ailleurs pas la même théologie. Entre eux s'affirment des divergences doctrinales souvent très grandes, qui influent fortement et très profondément sur la langue. Les mêmes mots prennent ainsi des sens très divers. Il faudrait classer les documents par époques et, autant que possible, par auteurs, faire pour la *Ginza* un triage de sources pareil à celui qui a si bien réussi pour le Pentateuque. M. Lidzbarski s'y essaie avec beaucoup de pénétration et de méthode en sectionnant les textes disparates et en faisant précéder chacun d'eux d'une brève notice qui en dégage les principales caractéristiques et qui s'efforce d'en fixer l'origine probable.

Une autre cause d'obscurité gît dans la nature même des docu-

Digitized by Google

ments. Le savant traducteur fait justement remarquer que les auteurs mandéens sont fort peu experts en l'art d'écrire et de penser, que ce sont des esprits très médiocres. L'on pourrait ajouter que d'ailleurs ils parlent une langue de mystères, qui, tout au moins à l'origine était faite pour voiler leur pensée plutôt que pour l'exposer au grand jour. Ce sont bien des gnostiques, soucieux de ne point révéler inopportunément la sagesse aux profanes.

A cet égard, M. Lidzbarski aurait sans doute beaucoup gagné, pour comprendre certaines de leurs formules à les rapprocher de celles qui avaient cours chez les anciens adeptes de la gnose. Il y a des ressemblances fort curieuses entre maintes pages de la *Ginza* et celles où Irénée résume les doctrines des Simoniens, des Basilidiens, des Valentiniens ou des tenants divers de gnoses anonymes qui pullulaient de son temps. Les coïncidences sont particulièrement nombreuses et importantes entre les parties archaïques du recueil mandéen et les écrits manichéens qui nous sont connus par des résumés d'auteurs ecclésiastiques du IVe siècle et dont de nombreux fragments ont été récemment exhumés. On ne doit pas oublier que Mani a été élevé chez les Sabéens, dans la région même où leurs écrits ont été retrouvés par des missionnaires. Son œuvre s'éclaire à la lecture de ces textes sacrés, mais elle aide aussi à les comprendre, parce qu'elle procède d'un même esprit et qu'elle exploite des traditions communes.

En s'inspirant de ces rapprochements, les historiens et les linguistes pourront compléter, peut-être aussi rectifier ça et là le travail de M. Lidzbarski. Ils ne sauraient le faire qu'en commençant par en utiliser les données. Sa traduction avec l'introduction et les notices qui l'accompagnent sera le point de départ obligé de toute étude des Ecritures et des doctrines mandéennes.

P. ALFARIC.

KURT DIETRICH SCHMIDT. — *Studien zur Geschichte des Konzils von Trient* ; J. C. B. Mohr, Tübingen, 1925, 220 p. in-8°.

L'ouvrage de M. Schmidt se compose de deux études de détail relatives l'une et l'autre à l'histoire du Concile de Trente. La première étudie les *Conséquences des idées de réforme de la fin du*

Digitized by Google

Moyen Age pendant la première période du Concile de Trente ; la seconde est intitulée : *Ecriture et Tradition, contribution à l'histoire de la théologie catholique et du Concile de Trente.* En fait il s'agit dans les deux cas d'étudier dans quelle mesure les idées « conciliaires » — dont l'auteur en son Introduction rappelle l'histoire jusqu'au début du XVIe siècle — ont influencé les délibérations et les décisions du concile de 1545 à 1547.

Le pape Paul III désirait sincèrement réunir un concile et réformer l'Eglise ; mais, dès le début, on le voit toujours hanté par les souvenirs de Constance et de Bâle. La correspondance échangée entre les légats — del Monte, Cervini et Poole — et le cardinal Alexandre Farnèse, neveu du pape et son secrétaire d'Etat, montre l'anxiété où était la curie à la pensée de se heurter à une violente opposition conciliaire. Aussi le pape accorda-t-il aux légats des pouvoirs très considérables (il leur réserva le droit d'initiative), avec la recommandation expresse d'éviter toute discussion touchant de près ou de loin à la question des droits respectifs du pape et du concile. — En fait le concile se montra, de façon générale, très docile. On ne peut guère citer que deux prélats, Martelli et Nacchiante de Chioggia qui eussent un peu conservé l'esprit de Bâle et de Constance. M. S. énumère consciencieusement les divers épisodes où l'on put voir se heurter les prétentions du concile à affirmer ses droits et les prétentions des légats toujours jaloux d'affirmer ceux du pape. Et il est très caractéristique que ce soit dans des *épisodes* que s'attarde et se perde cette opposition conciliaire si puissante au XVe siècle. Même sur les questions qui leur tenaient à cœur (prendre le titre de « représentants de l'Eglise universelle », se réserver certains droits de juridiction, commencer les travaux par la question de la Réforme de l'Eglise) les Pères ont fini par céder ; et quand il s'est agi de transporter le concile de Trente à Bologne, l'opposition n'a eu d'autre résultat que de donner aux légats l'occasion de remporter une complète victoire.

Il est vrai que, dans la question de la réforme de l'Eglise l'épiscopalisme a compté quelques succès ; mais on a insisté sur les devoirs des évêques plutôt que sur leurs droits et l'on a limité leur action par la formule « salva in omnibus apostolicae sedis auctoritate ». Au fond le plus grand résultat des idées « conciliaires » a été négatif : on ne trouve pas parmi les décrets du Concile de Trente de

Digitized by Google

schéma sur l'Eglise : c'est qu'il aurait fallu prendre parti sur la question des droits relatifs du concile et du pape ; et la curie, nous l'avons vu, redoutait un pareil débat. Il n'en reste pas moins qu'*en fait*, et grâce à l'habileté des légats, la question des rapports du pape et du concile a été résolue, à Trente, en faveur de la papauté. M. S. dans sa conclusion, rappelant le fameux débat sur la liberté des Pères auquel sont attachés les noms de Sarpi et de Pallavicini, prend parti pour Sarpi, et reproche à Pastor, de n'avoir pas assez montré que « le concile ne fut pas libre ».

Cette importance du rôle des légats, nous la retrouvons dans la seconde étude que nous présente M. S. L'auteur a voulu nous faire comprendre la génèse et les caractères des deux décrets de la quatrième session du concile, relatifs l'un à l'Ecriture et la tradition apostolique, l'autre à l'édition et à l'usage des Livres Saints. — On a souvent fait remarquer l'ordre logique avec lequel les Pères ont fixé d'abord les sources de la doctrine ecclésiastique, puis chaque doctrine séparément. En fait, c'est pur hasard si la première question a été posée au concile. Elle ne le fut que parce que les légats n'avaient pas encore reçu de Rome une réponse qu'ils attendaient avec impatience. Pour tenir les Pères en haleine et se donner du temps ils leur proposèrent cette question à discuter. D'ailleurs ils dirigèrent le débat avec beaucoup d'habileté : le texte définitif du décret sur l'Ecriture reproduit presque textuellement le projet de Cervini. Mais surtout le décret ne parle que de l'Ecriture et de la Tradition *apostolique* ; il ne mentionne pas la Tradition *ecclésiastique*, celle qui se retrouve aux écrits des Pères, aux décisions des conciles et aux décrétales des papes. Non pas que les légats rejetâssent cette tradition, mais ils ne pouvaient la mettre à l'ordre du jour sans soulever la question des rapports des papes et des conciles. Prudemment ils l'ont laissé tomber. Ainsi s'explique cette lacune si curieuse. Et il y en a une autre qui s'explique également par la peur des idées conciliaires : le décret ne dit pas qui, en cas de conflit, jugera du sens de l'Ecriture et de la Tradition apostolique : le pape ou le concile. Ces résultats très importants ne constituent pas la seule nouveauté de l'étude de M. S. Il y a une foule de détails intéressants dans le récit des séances où s'élaborèrent, du début de février au début d'avril 1546, les textes des deux décrets. Nous y voyons combien les avis furent

Digitized by Google

partagés. Dans les discussions sur l'autorité de l'Ecriture les uns ne voulaient pas qu'on se contentât d'énumérer les Livres Saints mais demandaient qu'on expliquât pourquoi on les regardait comme inspirés ; un évêque affirma qu'il croyait à l'Evangile de St-Jean non pas parce que cet évangile était reçu dans l'Eglise, mais parce qu'il était l'œuvre de St-Jean : il faisait ainsi dépendre sa canonicité de son origine apostolique ; enfin la discussion fut très vive lorsqu'il s'agit de savoir si l'on mettrait sur le même plan l'Ecriture et la Tradition apostolique, toutes deux devant être acceptées *pari pietatis affectu* : l'évêque Nacchianti de Chioggia s'indigna de cette « impiété » et les légats pensèrent à remplacer *pari* par *simili* (Finalement le mot *pari* fut accepté.) Bien curieuses aussi sont les divergences au sujet de la Vulgate. Certains voulaient laisser subsister d'autres éditions à côté de celle de St. Jérôme ; quelques uns, sachant cette dernière fautive, voulaient demander au pape de la faire corriger, tandis que d'autres, plus méfiants, préféraient confier cette tâche à une commission nommée par le concile ; d'autres enfin craignaient de donner une arme aux hérétiques en avouant les erreurs de St-Jérôme.

En somme deux études fort bien faites, pleines de choses, partout appuyées sur une documentation de première main et écrites avec un haut souci d'impartialité.

A. ALBA.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. — Tome XXIV, 1924. Janv.-Juin, Hanoï, 1924 (p. 1-322) ; Juil.-Décembre (1925) (p. 325 à 685). — Tome XXV, 1925. Janv.-Juin (p. 1-287).

L'étude par P. Demiéville des *Versions chinoises du Milindapañha* dépasse par l'ampleur de l'érudition et la puissance du travail fourni, les dimensions normales d'un article de Revue savante, même de ce magnifique Bulletin qui depuis un quart de siècle a tant fait pour la science. Les conclusions qui résultent de la comparaison entre les versions chinoise et pâlie sont les suivantes : 1° le texte primitif comprenait une introduction présentant les lieux et les personnages, et le récit de la controverse ; 2° des additions furent insérées dans la seconde partie de la controverse ; des *avadânas* des deux héros, Ménandre et Nâgasena, se glissèrent dans l'Introduction. D'où deux récensions, la chinoise (IVe siècle), sous deux formes inégalement complètes ; et la pâlie, chargée d'interpolations ; celle-ci, qui existait dès le Ve siècle, s'accrut à Ceylan de quatre livres supplémentaires.

La traduction du texte chinois est extrêmement précieuse ; elle apporte aux analystes de la pensée indienne, pour éclairer un document capital, maintes lumières. Malheureusement la critique des opinions religieuses et philosophiques n'est pas, chez Demiéville, — d'ailleurs plus sinologue qu'indianiste — égale à la science bibliographique, bien qu'il se fonde sur des motifs « d'ordre doctrinal » (74) pour risquer une interprétation générale de l'ouvrage. Cette interprétation tient en quelques mots : le contenu du *Milindapañha* paraît tout proche de celui des *Nikâyas*, et par conséquent peut fort bien remonter à la fin du IIe ou au cours du Ier siècle avant J.-C.. Quoi qu'en aient dit les Japonais, l'ouvrage n'est point mahâyâniste ; en particulier Nâgasena ne saurait être le personnage de ce nom, qui passe pour avoir composé le *Trikyaçâstra*. Nous nous reprocherions de ne pas signaler que l'érudition de P. Demiéville renouvelle, à l'occasion, plus t'un sujet accessoire : telle son interprétation du *dharmakâya*, qui touche au fond de la mentalité indienne, pour laquelle l'être ne se conçoit qu'à travers le verbe de l'enseignement ; tel l'appendice sur

Digitized by Google

la « pensée unique » (qu'on aurait trouvée aussi dans la *Bhagavad Gîtâ*) et les doctrines de salut par la grâce.

L'archéologie indo-chinoise domine dans la seconde partie du Bulletin de 1924 et dans la première de celui de 1925. En ce domaine règne la maîtrise de G. Coedès, qui poursuit ses « Etudes Cambodgiennes » (époque du temple de Phimai, nouvelles inscriptions de Chantaboun) [1924, 345] et ouvre une vaste enquête sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental [1925, 1202]. L'histoire commence sur le haut Me Phing par l'installation des Mons indianisés et bouddhistes de Lavô, parmi leurs cousins encore sauvages, les Lavas (VIIIe siècle). D'où la création des villes de Lamphun et de Lampang, puis de longues guerres avec les Khmers. A la fin du XIIIe siècle débute la période thaie, qui s'étend jusqu'au commencement du XVIe siècle ; des relations s'établissent avec Ceylan, en particulier par l'intermédiaire du Pégou. Le Bouddhisme singhalais s'installe dans le pays (Ire moitié du XVe siècle) ; et sous son influence directe se rédige une littérature pâlie Laotienne, dont Coedès édite et traduit deux documents concernant l'histoire religieuse de la région jusqu'au début du XVIe siècle : le *Câmadevivamsa* de Bodhiramsi et la *Jinakâlamâlini* de Ratanapañña.

A propos des légendes de la Nâgî et de l'Apsaras, M. Goloubew examine un thème de folklore comparé : celui des familles régnantes nées de serpents. L'aire géographique de cette légende s'étend de la France au Cambodge ; que les Pallavas soient ou non d'origine parthe, toujours est-il qu'à cet égard leur tradition rappelle étrangement l'origine des Scythes, issus selon Hérodote de l'union d'Héraclès avec Echidna.

P. Masson-Oursel.

Louis Rougier. — *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. T. I. de la collection *Les maîtres de la pensée antichrétienne*. Paris. Editions du Siècle, 1926. Un vol. in-8° carré de XXXIII-442 pages.

Ce nouvel ouvrage de l'auteur de la retentissante *Scolastique* est le frontispice d'une collection où, sous la direction de M. Rougier, seront étudiés les penseurs qui, de l'antiquité à nos jours, de Celse à Nietzsche et Rémy de Gourmont, ont médité et écrit en dehors du courant idéologique issu du fonds judéochrétien. Quelques-uns de ces penseurs ont délibérément dressé leurs positions en travers de ce courant : Celse partageait par avance l'idée de M. Rougier qu'« il n'est pas possible de concevoir deux sensibilités, deux optiques du monde et de la vie, deux hiérarchies de valeurs plus antithétiques que celles de l'hellénisme et du christianisme ». Il eût dit probablement aussi que ce problème, cette antithèse « nous invitait à un péremptoire examen de conscience ». Il nous en a donné

Digitized by Google

le résultat en ce qui le concernait. M. Rougier nous le donne aussi en ce qui le concerne ; l'auteur prend parti, certes, et quand nous arrivons à l'excellente traduction qu'il nous donne du *Logos alethès*, nous n'ignorons pas à qui, de Celse ou d'Origène, vont ses sympathies.

Dans cet entraînant exposé du conflit helléno-sémitique, il s'agit parfois sous le nom de religion hellénique d'un polythéisme abstrait, paré de toutes les vertus, dépouillé des rudesses originelles comme des dégénérescences contemporaines des Sévères, un paganisme revu et corrigé par un collège de philosophes et d'artistes — et, en regard, M. Rougier pose un christianisme (exactement un judéo-christianisme) tout hérissé, né de la collaboration d'Innocent III et de quelques talmudistes. Nulle part ne semble être admise la possibilité d'un accord de tendances ni même de faits, de réalités « culturelles »... — Lisons cependant avec toute attention ce récit coloré de la bataille que se livrèrent autour de la Méditerranée les philosophies, les dogmes — et les sensibilités. Bataille que reprit l'humanisme de la Renaissance, que reprendra peut-être celui d'aujourd'hui ou de demain.

P. A.

P. Monceaux. — *Saint Martin. Récits de Sulpice Sévère*, mis en français, avec une introduction. Paris, Payot, 1926, un vol. in-12 de 292 pages.

M. P. Monceaux veut bien, dans ce volume fort attrayant, faire participer le grand public aux résultats que la plus minutieuse critique a obtenus dans la retraite des laboratoires historiques. Libéralité peu commune, car bon nombre de savants reculent devant les difficultés d'adaptations de ce genre qui exige, outre une parfaite connaissance du sujet, un effort de constante mise au point. A égale distance de l'hagiographie de Lecoy de le Marche et de l'hypercritique du regretté H.-Ch. Babut, M. Monceaux donne, en une introduction de près de cent pages, toute une histoire de la légende martinienne, du culte du grand saint des Gaules, détermine sa place dans la littérature et l'art du Moyen age, relève les traces de sa popularité dans le folklore et la toponomastique de la France même la plus contemporaine.

Quant à la traduction de l'œuvre si séduisante du « Salluste Chrétien », on en mesurera toutes les qualités en la comparant à celle d'Herbert dans la collection Panckoucke : les *Dialogues* reprennent ici toute leur vie et leur éloquence familière ; ils sont réellement « causés » devant le lecteur.

P. A.

Digitized by Google

Hans LIEBESCHÜTZ. — *Fulgentius Metaforalis*. Leipzig, B. G. Teubner, 1926. Un vol. in-8° de 140 p. et 32 planches.

M. Hans Liebeschütz donne aux *Studien der Bibliothek Warburg* une édition — avec d'abondants commentaires en introduction et en notes — de l'œuvre d'un franciscain anglais du XIVe siècle, le *Fulgentius Metaforalis*. Ce titre dut tout de suite révéler aux érudits de son temps le sens de cet ouvrage : les *Mythologiæ* et (à un degré moindre) les *Virgiliana Continentia* de Planciade Fulgence ont fourni au Moyen âge latin un véritable manuel d'exégèse allégoriste des fables de l'antiquité classique. La vogue des *Mythologiæ* survécut longtemps au Moyen âge : il n'est pas impossible de retrouver aujourd'hui une somptueuse édition qu'en donna, en 1742, à Leyde et Amsterdam, Aug. V. Staveren dans ses *Auctores Mythographi Latini*. En en suivant l'influence entre le Ve et le XVe siècle, M. H. L. a écrit un précieux chapitre de l'histoire de la connaissance des religions antiques en Occident avant la Renaissance ; il complète ce que Gruppe (*Gesch. d. klass. Mythologie*, 11 ssq., 14 ssq., 21 ssq. etc.) avait laissé entrevoir de l'action des livres de Fulgence sur l'humanisme médiéval latin.

Le *Fulgentius Metaforalis* ne couvre pas tout le terrain des *Mythologiæ* : il ne traite que des allégories applicables à Saturne (*Prudencia*), Jupiter (*Benevolencia*), Junon (*Memoria*), Neptune (*Intelligencia*), Pluton (*Providencia*). Mais il montre (notamment dans ce dernier chapitre) que le principe *Omnes dii gentium daemonia* était alors interprété dans le sens le plus favorable à l'humanisme et au néo-platonisme latins. On lira avec fruit ce court traité et ses notes pour restituer l'état d'esprit, à l'égard des mythes classiques, d'un Alain de Lille et surtout d'un Jean de Salisbury (v. en particulier l'*exkurs* II sur la *Sophistenpolemik* de J. de S.). — Une double série de reproductions de figures mythologiques tirées des mss. 1066 et *Reg. lat.* 1290 montrent l'importance de ces conceptions dans l'iconographie des « dieux en exil » à la fin du Moyen âge.

P. A.

H. VOLLMER. — *Eine deutsche Schulbibel des 15 Jahrhunderts. Historia Scholastica des Petrus Comestor*, in deutschen Auszug mit lateinischen Paralleltext erstmalig herausgegeben von Prof. D. H. V. t. I : Genesis bis Ruth. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung. 1925. Un vol. in-8° de XXXIII-368 pages, avec 4 planches en héliogravure.

Il est presque incroyable que Pierre le Mangeur et son œuvre n'aient jamais fait l'objet d'un travail d'ensemble, d'une thèse ni d'un cours. Richard Simon (*Hist. crit. du Vieux Testament*, 1685, p. 415 et *Hist. crit. du Nouveau Testament*, 1650, p. 320) rappelait la vogue,

Digitized by Google

universelle ou peu s'en faut, de l'*Historia scholastica* au Moyen âge. Les traductions et adaptations en sont nombreuses et les différences qu'elles marquent mériteraient d'être notées avec toute précision. Mais les sources du texte, dans ceux de ses éléments qui suivent la marche des faits bibliques et dans les *incidentiae* consacrées à des faits païens supposés synchroniques n'ont guère attiré l'attention que de rares savants parmi lesquels se distinguent M. M. Gaster et M. H. Vollmer — La notice que ce dernier, dans le livre que nous avons entre les mains, consacre aux quelques notices — trop rares — que nous possédons sur le prêtre troyen Pierre le Mangeur, sur l'*Historia Scholastica* et la passionnante *Quellenfrage* qu'elle soulève comble provisoirement une grave lacune dans l'histoire de la transmission de la lettre et de la pensée bibliques au Moyen âge latin. M. H. V. traite notamment avec sagacité des rapports entre l'*Historia Scholastica*, les « Chroniques de Jerahmeel » signalées par Gaster (Londres, 1899) et les *Antiquitates Biblicae* du Pseudo-Philon (v. notamment, en *exkurs*, pp. 361-368). La traduction allemande de l'*Historia* dont M. H. V. donne la partie du texte correspondant à *Genèse-Ruth*, est une *Schulbibel*, en dialecte bavarois-autrichien, qui peut être datée de 1400 environ et qui nous est parvenue soit intégralement, soit en partie dans treize manuscrits. Les *incidentiae* si curieuses, notamment les ch. LXIII, LXIV, LXV, LXVII, LXXVI, etc. du texte de Pierre le Mangeur, sur les origines des peuples païens, ne figurent pas dans cette version uniquement destinée à apprendre l'« histoire sainte » à l'enfance scolaire, mais l'intérêt du texte publié par M. H. V. n'en demeure pas moins très grand, les libertés que prend ce texte avec l'original sont souvent caractéristiques. Il est à souhaiter que le savant éditeur nous donne la partie de cette version qui correspond à la suite et à la fin de l'*Historia Scholastica*.

P. A.

P. SAINTYVES. — *La Légende du Docteur Faust*. Paris, Piazza, 1926. Un vol. in-12, de 194 pages, avec ornementation.

Ce petit livre se présente au public sous une forme pleine d'agrément et de facilité. En même temps, — et cela ne surprendra aucun de ceux qui suivent les précieux travaux de M. Saintyves — beaucoup de science y est contenue et qu'elle est distribuée selon un ordre fort ingénieux. Cette adaptation s'inspire des deux principaux textes supposés originaux sur la légende du Docteur Faust : la forme anonyme publiée par Spies à Francfort-sur-le-Mein en 1851, et la version « prédicante » donnée par Widman à Hambourg en 1595. Mais l'une et l'autre étaient pleines de répétitions, d'absurdités, de contradictions ; M. Saintyves a fait de la reconstitution et de l'organisation : il a enrichi cette trame de données plus ou moins légendaires éparses dans les chroniqueurs et qui représentent sans doute

Digitized by Google

la substance de courts récits oraux antérieurs aux versions de Spies et de Widman ; et dans ces deux versions il a élagué et mis en ordre de façon à y introduire une harmonie et une unité. Il a groupé sous trois chefs : Ciel, Terre et Enfer, les données didactiques, croyances et connaissances de l'époque dispersées dans l'ouvrage ; il a, à propos du voyage de Faust dans les astres et sur la terre, développé les notions météorologiques, astrologiques et géographiques assez pauvrement énoncées dans les deux textes primitifs... Travail d'artiste et de folkloriste émérites, réalisé avec un tact parfait. Le livre garde sa physionomie un peu turbulente et encyclopédique, reste bien du XVIe siècle, et ne porte trace ni de pédanterie, ni d'occultisme de pacotille. Nous attendons de M. Saintyves une étude d'ensemble sur les *légendes de pacte* qui, du diacre Théophile au *Faust* de Goethe, ont eu leur physionomie si caractérisée dans l'hagiographie et la démonologie médiévales et modernes. C'est un beau et copieux chapitre à écrire de l'histoire du manichéisme en Occident.

P. A.

URIEL DA COSTA. — *Une vie humaine*, traduit du latin avec une introduction sur l'auteur par A. B. Duff et Pierre Kaan. Paris, F. Rieder et Cie, 1926. Un volume de la collection « Judaïsme », in-12 de 138 pages.

Philippe van Limborch, surtout connu pour avoir écrit avec une probité vigoureuse la première histoire de l'Inquisition (Amsterdam, 1692), publia en 1687 un *De veritate Religionis Christianae amica collatio cum erudito Judæo*, livre d'apologétique sans grande originalité, mais auquel donne tout son prix une copieuse annexe : l'*Exemplar humanæ vitæ*, autobiographie d'un juif d'Amsterdam, Uriel Da Costa, mort suicidé en 1640. Il est peu de destinées aussi tragiques que celle de ce « déraciné » : le récit en dut à la fois attirer et effrayer le digne Limborh. Da Costa, né de parents marranes à Oporto vers 1585, était revenu au judaïsme, avait fui le Portugal et, établi à Amsterdam, s'était bientôt senti aussi isolé dans la communauté juive de cette ville que parmi ses anciens coréligionnaires. Il est excommunié, perd sa foi au judaïsme traditionnel. Incapable d'accepter la solitude matérielle, il tente, au prix d'une lourde humiliation rituelle, de se réconcilier avec le *Kahal* d'Amsterdam : l'épreuve est trop forte, cette volonté avait trop présumé d'elle-même : elle se brise, et Uriel Da Costa se tue comme un Werther amoureux d'une image religieuse qui n'a jamais pris corps.

Ce destin douloureux vaut bien qu'on fasse à Da Costa l'aumône d'un peu de renom. Mais il y a une juste limite ; reconnaissons que MM. A. B. Duff et P. Kaan ne l'ont pas dépassée. Ils nous donnent, en prolégomènes à leur excellente traduction de l'*Exemplar*, une

Digitized by Google

étude sur la « pensée » de Da Costa — et, tout en la confrontant avec celles de Spinoza et de Pascal, ils ne paraissent guère se dissimuler qu'elle reste bien inconsistante et se réduit à quelques formules inquiètes. Sachons gré aussi à MM. D. et K. de n'avoir pas posé ce pauvre homme, flottant et douloureux, en champion romantique de la liberté de conscience. Le philosophisme anglais du XVIIIe siècle en faisait déjà un *eminent freethinker* (v. *Remarkable Life of U. A.*, Londres, 1740). Le drame de Gutzkow (*Uriel Acosta*, 1846) enthousiasma la « Jeune Allemagne » républicaine et anticléricale. On trouvera dans l'*Exemplar* un personnage plus humain, mais pour le moins aussi poignant.

P. A.

P. VULLIAUD. — *Joseph de Maistre franc-maçon*, suivi de pièces inédites. Paris, E. Nourry, 1926. Un vol. de la *Bibliothèque des Initiations Modernes*. I. 260 p. in-8°.

La Franc-Maçonnerie, mémoire au Duc de Brunswick par JOSEPH DE MAISTRE, publié avec une introduction par EMILE DERMENGHEM. — Paris, 1926. F. Rieder et Cie. Un vol. in-12 de 127 pages de la Collection « Christianisme ».

Une saine application de la méthode étiologique, et voici que nous connaissons déjà mieux Joseph de Maistre, ce « catholique effrayant ». Il y a quelques années, le seul titre du livre de M. Vulliaud eût mis en défiance : on eût crié au paradoxe tapageur. Or, le livre se fonde sur des documents des plus sérieux, des procès-verbaux inédits de la Loge Martiniste de Lyon, le « Mémoire » sur la Franc-Maçonnerie adressé par De Maistre au Duc de Brunswick, une explication nullement conjecturale d'une grande partie des *Soirées* d'un point de vue martiniste, etc., surtout une psychologie très serrée de l'évolution de la pensée maistrienne avant, pendant et après la Révolution. En 1782, il écrit spontanément « avec la flamme d'un apôtre de vingt-neuf ans, un mémoire au Duc de Brunswick-Lunebourg, Grand Maître de la Maçonnerie écossaise de la Striote-Observance, le même prince auquel Lessing, de son côté, dédiait ses *Dialogues pour les Francs-Maçons* » (p. 124). A cette date, Joseph de Maistre n'est pas « un franc-maçon pour rire » ; il prend très au sérieux non-seulement la doctrine martiniste, mais aussi ses fonctions de « Grand-Profès » qu'il regarde comme une sorte de « haute magistrature intellectuelle et spirituelle ». Au surplus, il tient la Maçonnerie pour orthodoxe, conciliable même avec le respect du pontificalisme catholique.

M. E. Dermenghem nous a donné, dans la Collection *Christianisme* une excellente édition, annotée et précédée d'une étude concise sur Joseph de Maistre franc-maçon, de ce « Mémoire » qui est un plan de moralisation de l'humanité conçu et exposé avec cette faculté

Digitized by Google

lyrique de s'abstraire magnifiquement *in divinis* qui a toujours été dans le caractère de l'« Aigle savoisien » ; M. Vulliaud dit justement : « Il est curieux de voir que Maistre, réputé esprit clairvoyant, s'est engoué de la littérature brumeuse du Martinisme, et que Ballanche, qui passe pour un cerveau nuageux, a observé une attitude prudente » (p. 123. n.). Mais, tout vaticinateur qu'il fût et affligé tout au long de sa vie du « tic du conseil », de Maistre ne s'entêta jamais dans ses conceptions, on le sait aujourd'hui : au surplus, « ces variations, dit M. V., ne découragent pas ses disciples d'admirer la justesse de son coup d'œil ». Certes, mais en tenant compte des dates ! Après la Révolution, le Grand-Profès, le chevalier de Jérusalem, le « Josephus a Floribus » de 1782 devient l'adversaire déterminé de la Maçonnerie ; il « répète à tout moment les formules énoncées par les Barruel, Lefranc, Robinson, Starck, Cadet de Gassicourt, par tous les dénonciateurs des conjurations maçonniques ». Pourtant il continue à avoir une instinctive faiblesse à l'égard du Martinisme. En 1815, il tient que « chez les nations catholiques, les sociétés secrètes sont néfastes, et infiniment utiles pour les nations protestantes qu'elles protègent contre le *Riénisme* » (p. 202).

Le livre de M. Vulliaud, riche d'une documentation très neuve et constamment animée par des rapprochements originaux et lucides, se lit avec beaucoup d'intérêt. Sur l'ensemble de la pensée maistrienne, il reprend, en concluant, le mot si juste de Frédéric Morin : « Dans le système autoritaire, Maistre jette une quantité énorme d'illuminisme... »

P. A.

Jules de Gaultier. — *Nietzsche*, tome XIV de la Collection *Les Maistres de la Pensée antichrétienne*, Paris, Editions du Siècle, 1926. Un volume de XVI-308 pages. Pet. in-8° carré.

« Qu'est-ce qui est bon ? — Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même. — Qu'est-ce qui est mauvais ? — Tout ce qui a sa racine dans la faiblesse ». Or, l'on sait que cette faiblesse, « ces petites vertus de bêtes de troupeau » sont pour Nietzsche, la marque morale — que dis-je ? l'invention exclusive du judéo-christianisme, judaïsme et christianisme sans nuances, sans évolution historique, sans trace, ou presque, des tempéraments individuels qui les ont vécus ou repensés au cours des âges. Il y a, aux yeux de Nietzsche, le Païen, le Juif, le Chrétien, comme il y a le Pape, l'Empereur, l'Abbé, le Marchand pour un peintre de Danse Macabre. Avouerons-nous que la très remarquable étude qui forme ce second volume de la collection Rougier nous paraît faire honneur à Nietzsche de plus de psychologie historique que n'en comporte sa conception surtout esthétique du passé,

Digitized by Google

du présent et de l'avenir religieux ? Le pénétrant découvreur et analyste du « Bovarysme » a organisé en un système cohérent les intuitions éparses du prodigieux artiste du *Zarathustra*. Aux premières pages de son admirable ouvrage, si malheureusement interrompu, sur le Nietzschéisme, M. Ch. Andler écrivait : « La philosophie de Nietzsche est construite comme s'il y avait eu dans tout le passé humain trois plans naturels et étagés que la pensée a gravis l'un après l'autre, et qu'il faut dépasser pour en atteindre un quatrième, d'un immense coup d'aile » (*Les Précurseurs de Nietzsche*, p. 9). Peut-on assurer qu'il y ait dans cette construction plus de consistance historique que dans la théorie des « empires », avec leur architecture toute en arêtes vives, avec leur succession automatique ? Si l'on parlait de « messianisme nietzchéen », le paradoxe ne serait peut-être que dans les mots.

P. A.

Julien Weill. — *La Foi d'Israël*. Essai sur la doctrine du Judaïsme. Paris, 1926, Les Presses Universitaires de France. Un volume in-12 de 178 pages.

Ce n'est point ici le lieu de discuter le bien-fondé des conclusions auxquelles aboutit M. Julien Weill, car son livre, s'il comporte des éléments historiques discernés et mis en valeur avec une scrupuleuse objectivité qui ne saurait surprendre de la part du savant éditeur de Josèphe, est dans son essence un exposé apologétique, et par ses fins échappe au jugement de cette Revue. En voici tout au moins l'économie, qui est fort claire : Le chap. I donne des aperçus généraux sur la doctrine du Judaïsme, pose la question des « éléments permanents de la conscience juive ». — Les chap. II et III (dont M. J. Weill avait donné la substance dans une importante communication au Congrès d'Histoire des Religions de 1923) étudient les sources du Judaïsme et surtout l'existence d'une dogmatique juive : y a-t-il, dans l'Israël ancien et moderne, un *credo*, un « symbole », un catéchisme (le Schéma, l'*Emouna* biblique, le cathéchisme de Philon, les treize articles de Maïmonide) ? — Les chapitres suivants envisagent les notions fondamentales de la théologie juive : —Dieu — la Révélation (et connexement le prophétisme) — la Rémunération. — Le chapitre VII forme une conclusion très nourrie où les espérances et l'avenir d'Israël et même de l'humanité en fonction d'Israël sont méditées avec une foi sans œillères. C'est d'ailleurs un éloge qui peut s'étendre à tout le livre : outre son agrément et sa limpidité de style, cet ouvrage d'un penseur religieux qui est aussi un historien et un philosophe de mérite, se signale par une sincérité foncière à l'égard des problèmes de la conscience moderne. M. J. W. reconnait « qu'on peut juger diversement le Talmud » (p. 25), que la Tora traditionnelle a été parfois — mettons que ces temps soient loin de

Digitized by Google

nous — « entourée d'un certain fétichisme » (p. 35). Et s'il admet comme une « armature conservatrice » (p. 113) le ritualisme juif, et le défend (cela est plus spécieux) comme une discipline librement acceptée par le croyant pour son perfectionnement moral, du moins M. J. W. se garde-t-il de lancer l'anathème sur les « dirigeants du judaïsme », surtout séfardi, qui ont en plein Moyen âge senti le besoin de réagir contre ce système d'observances minutieuses « en accordant ou en restituant plus de place à l'idée et au sentiment » (pp. 55-56).

D. L.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Albert Houtin: Le 28 juillet dernier est mort à Paris Albert Houtin. Il a conté sa vie dans une autobiographie d'une admirable loyauté (*Une vie de prêtre. Mon expérience.* Paris, 1926). Jeune prêtre plein d'enthousiasme, épris de sincérité, d'absolu moral au point d'avoir voulu, sitôt entré dans l'Eglise, se faire moine, il devint professeur de séminaire, se forma seul une méthode critique, s'intéressa ardemment aux origines des diocèses de France, puis à l'histoire et à la vie politique de l'Eglise. Bientôt suspect, isolé, il ne quitta cependant l'Eglise qu'après que sa situation y eut pris un caractère presque tragique. Il la quitta sans provoquer aucun scandale, sans demander aucun apitoiement, avec cette dignité un peu froide et distante qui fut la marque de toute sa vie morale.

Laïque, il poursuivit les travaux entrepris, sans un à-coup, sans un changement de ton dans la phrase. Une longue maladie l'éloigna voici un an de sa table de travail ; elle ne lui enleva pas un instant sa lucidité, son ardeur intellectuelle. Il est mort sous un dernier choc, brutal, lorsque lui-même et ses amis croyaient que des années d'activité scientifique à peine un peu ralentie pouvaient lui être permises encore.

Il n'est guère d'homme pour qui l'histoire fut plus près de la vie, et d'abord de sa vie, de ce qui à ses yeux en faisait la force et le sens. Sa méthode ne fit qu'un avec son caractère : pour ce grand cœur rigoureux, tout acte, toute parole prenait valeur de témoignage. Et c'est ce qui donne à son œuvre historique son mérite et son utilité permanente : elle est le miroir d'une époque particulièrement significative de l'Eglise de France. Houtin a été — c'est le point de départ de son évolution critique — le mémorialiste des disputes sur les légendes diocésaines : *Les origines de l'Eglise d'Angers. S. René* (1901). *La controverse sur l'apostolicité des Eglises de France au* XIXe *s.* (1903). — puis de la *question biblique dans l'Eglise au* XIXe *s.* (1902) — au XXe s. (1906), deux livres, le premier surtout qui rendaient un son tellement franc et neuf que le retentissement n'en est pas encore éteint. Il a écrit la grande histoire de la crise

Digitized by Google

qui exalta tant de consciences ecclésiastiques à la fin du XIXe siècle et dans les premières années du XXe : avant de publier sa vigoureuse et précise *Histoire du modernisme catholique* (1913), il avait donné, au fort de la lutte, *l'Américanisme* (1903) et *la Crise du Clergé* (1908). Enfin il a illustré et comme jalonné cette histoire par de pénétrantes biographies psychologiques, grandes ou petites figures tracées avec cette netteté, ce don du portrait écrit où l'érudition très réelle est si discrète qu'elle n'altère jamais le trait classique du style : *Evêques et diocèses* (1908-1909). *Un dernier gallican : Henri Bernier, chanoine d'Angers* (1904). — *Un prêtre marié : Charles Perraud* (1908). — *Hyacinthe Loyson* (1920-1924). — *Marcel Hébert. Un prêtre symboliste* (1924). Aux dernières années, aux derniers mois de sa vie se placent deux livres qu'il faut tenir pour deux bilans singulièrement émouvants : *Courte histoire du Christianisme* (1924), et son *autobiographie*. Nous ne citons dans ces notes rapides que les plus connus ou les plus significatifs de ses livres ; mais une bibliographie complète, que ne manquera pas de donner le groupe de ses amis, indiquera la surprenante étendue des recherches d'A. Houtin sur l'histoire du monachisme moderne, l'histoire des Eglises de France pendant la Révolution et tout le XIXe siècle. M. F. Sartiaux, dont l'affection lui fut délicatement dévouée et qu'il a désigné comme exécuteur testamentaire, doit classer et publier les nombreux inédits qu'il a laissés.

Très absorbé par des travaux de longue haleine et par les fonctions qu'au lendemain de sa sortie de l'Eglise on lui avait confiées au Musée Pédagogique, Albert Houtin, bien que fort attaché à notre Revue, ne put guère lui donner que des comptes rendus généralement très brefs ; mais ils étaient d'une rare qualité : ces notules dégageaient le sens d'un livre en quelques phrases, surtout en quelques citations choisies de telle manière que toute l'intime psychologie de l'auteur, souvent tout le ton et l'esprit de son œuvre s'y révélaient avec la plus frappante netteté. Dans ces petits « portraits », nuancés d'ironie, il semblait que l'auteur analysé se fût peint lui-même involontairement.

Nous saluons avec une émotion profonde cet ami de notre Revue, ce tenace et passionné chercheur de vérité humaine dans l'histoire.

P. A.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1926-1927. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Ecoles ou Facultés de Paris se rapportent à nos études.

I. — *A l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses.*

M. Mauss : Relations du rituel oral négatif et de la mythologie

Digitized by Google

avec le rituel religieux en Australie, théorie de l'efficacité du rite oral, le lundi à 10 h. 3/4. — Explication de documents soudanais, le mardi à 10 h. 3/4.

M. G. Reynaud: Ethnographie, religions et histoire de l'Amérique précolombienne, principalement du Guatémala et du Zucatan. — Explication d'un manuscrit astronomique maya. — L'ancien Pérou, le samedi à 14 et 15 heures.

M. Zeitlin, diplômé de l'Ecole, parlera de la prière dans l'ancien Pérou.

M. M. Granet: Etude du calendrier King Tch'ou, le mercredi à K9 h. 1/2 ; étude de textes taoïstes, le mercredi à 10 h. 1/2.

M. Foucher: La légende bouddhique de l'Inde, les mercredis à 3 h. 1/2. — Explication de textes sanscrits, le mardi à 16 heures.

M. A. Moret: Le culte d'Osiris végétant d'après les fêtes du mois de Choïak (édit. Loret, *Recueil de travaux*, tomes III-V), le mardi à 14 heures. — Travaux pratiques et questions diverses, le mardi à 15 heures.

M. Ch. Fossey: Etude des textes relatifs à Bêl Marduk (suite), le mardi et le jeudi à 17 heures.

M. A. Loisy : Explication du Livre des Juges, le mercredi et le jeudi, à 14 heures.

M. Liber: Influences juives sur les sectaires et les réformateurs chrétiens, le lundi à 10 heures. — Le Tanhouma ; explication des deux versions et essai de reconstitution du Midrasch primitif, le lundi à 11 heures.

M. Clément Huart: Explication du Coran (chap. X) à l'aide du Commentaire de Tabari, le lundi à 16 h. 1/2. — La mystique persane d'après le Methnewi de Djebal Eddin-Roumi, le mercredi à 16 h. 1/2.

M. J. Toutain: Les cultes de l'Etrurie et de l'Ombrie, le jeudi à 15 heures. — Les divinités du ciel et de l'atmosphère dans la religion grecque, le vendredi à 17 heures.

M. J. Marx: Etudes sur les origines du cycle ossianique (suite), le mercredi à 10 heures.

M. Eug. de Faye: Explication avec commentaire critique des livres V et VI des *Philosophumena* ou *Refutatio* d'Hippolyte de Rome, le lundi à 16 h. 1/2. — L'évolution de la pensée chrétienne aux premiers siècles, le jeudi à 9 h. 1/4.

M. P. Monceaux: L'*Octavius* de Minucius Felix, le lundi à 16 h. 1/4. — La vie de Saint-Martin, de Sulpice Sévère, le mercredi à 15 h. 1/4.

M. G. Millet: Les églises byzantines slaves et roumaines du XIIIe au XIVe siècle, le jeudi à 16 h. 1/2. — Etudes pratiques d'archéologie byzantine et slave, le samedi à 9 h. 1/2.

M. P. Alphandéry: Le pèlerin et le pèlerinage, doctrines et

Digitized by Google

faits, dans l'Occident latin du VIIe au XVe siècle, le lundi à 15 h. 1/2. — Etude sur le gnosticisme dans les sectes du moyen âge latin (suite) ; le Libre Esprit, le vendredi à 15 h. 1/2.

M. Ét. Gilson : (2e semestre) : Platonisme et mysticisme au XIIe siècle, le mardi, à 16 heures. — Albert le Grand et les théories gréco-arabes de l'intellect, le mercredi à 14 h. 1/2.

M. R. Génestal : Les cas privilégiés, le vendredi, à 13 h. 3/4. — Etudes sur le droit ecclésiastique français du Xe au XIIIe siècle, le vendredi, à 14 h. 3/4.

M. l'abbé *Em. Sevestre* : Les sources du droit ecclésiastique français contenues dans les archives des municipalités au XVIIIe siècle, le jeudi, à 10 h. 1/2.

M. A. Bayet : Le droit et la morale chrétienne dans la Gaule romaine, le jeudi à 10 heures. — La morale de Saint Paul, le jeudi à 11 heures.

M. A. Lods : Explication de textes choisis du Livre des Juges, le lundi, à 9 h. 1/2.

M. E. Chassinat : Explication de textes relatifs au rituel divin du temple d'Edfou, le samedi à 9 h. 1/2.

M. A. Koyré : La philosophie religieuse de Hégel, le jeudi, à 16 h. 1/2.

M. J. Marx : Etudes sur le folklore de l'Europe occidentale et de la France en particulier à l'époque médiévale (suite), le mercredi, à 11 heures.

M. P. Masson-Oursel : Le vocabulaire philosophique du Mahâyânaçraddhotpâda, le lundi, à 14 h. 1/2. — Les rapports entre Mâdyamikas et Yogâçâras, le lundi, à 3 h. 1/2.

Mlle S. der Nersessian : Etudes d'iconographie chrétienne et byzantine, le samedi, à 10 heures.

M. Helmer Smith : Cours de pali ; texte : Digha Nikaya, le vendredi, à 9 heures.

II. — *A l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences historiques et philologiques.*

M. Isidore Lévy : Israël et l'Egypte, le jeudi à 9 h. 1/2.

M. J. Février : Les religions palmyréniennes,, le samedi à 15 h. 1/2.

Mlle Rouillard : Explication de textes relatifs à l'histoire religieuse de l'Egypte au début de l'époque byzantine, le vendredi, à 15 heures.

M. Mayer Lambert : Explication du Pentateuque, le jeudi à 16 heures.

M. Meillet : Explication de textes tirés de l'Avesta, le mardi à 10 h. 1/4.

M. Barrau-Dihigo : L'Espagne et le Saint-Siège aux XIe et XIIe siècles, le vendredi à 17 h. 1/4.

Digitized by Google

III. — *Au Collège de France.*

M. Izoulet: La métamorphose de l'Eglise, les mardi et jeudi à 15 heures.

M. J. Baruzi: Le problème du salut dans la pensée religieuse de Leibnitz et dans la vie religieuse de son temps, le lundi à 10 heures. — Explication de textes mystiques et recherches concernant la mystique, le samedi à 10 h. 1/2.

M. Massignon: L'Islam et la Chrétienté dans leurs connexions culturelles, le mercredi à 10 h. 1/2. — La laïcisation de l'Islam et ses facteurs, le samedi à 10 h. 1/2.

M. Maspero: La formation des légendes relatives à Lao-Tseu avant les T'ang, le mardi à 10 h. 1/2.

M. Maurice Croiset: Les légendes dans le théâtre d'Empire, le mercredi à 14 heures.

M. Faral: La formation de la légende arthurienne: éléments celtiques et éléments antiques, le vendredi à 14 heures.

M. Monceaux: L'œuvre hagiographique de S. Jérôme, le lundi à 18 h. 1/4. — Explication du neuvième livre des Confessions de S. Augustin, le mercredi à 14 h. 1/4.

M. Millet: Les thèmes de la peinture religieuse dans l'Orient chrétien, le vendredi à 10 h. 1/2.

IV. — *A la Faculté des Lettres.*

M. Gilson: Histoire des philosophies médiévales, XIIIe siècle, le mercredi à 16 heures. — La critique de la scolastique chez Descartes et Malebranche, le mardi à 10 heures.

M. Guignebert: Le Paulinisme, le vendredi à 17 heures. — Les Epîtres catholiques, le mardi à 14 heures.

M. Jordan: Les états censiers et vassaux du Saint Siège au moyen âge: les prétentions du Saint Siège à la suzeraineté sur l'Empire, le jeudi à 16 heures.

M. Granet: Introduction à l'étude de la philosophie dite taoiste, le jeudi à 15 heures.

M. Lods: Les traditions hébraïques sur les patriarches, le mercredi à 15 h. 1/2. — Les origines du monothéisme israélite, le lundi à 8 h. 1/2.

M. Masson-Oursel: Histoire de la théologie indienne, le jeudi à 16 heures.

M. H. Pernot: Explication philologique de l'Apocalypse, le lundi à 11 heures.

M. Fougères: Les grands sanctuaires grecs, en dehors de l'Acropole d'Athènes, le mercredi à 17 heures.

M. A. Thomas: Explication de la Chanson provençale de Sainte-Foi, le vendredi à 9 heures.

Digitized by Google

Conférences du dimanche au Musée Guimet :

Dimanche 16 janvier 1927, à 14 h. 30. *M. A. Moret*, membre de l'Institut, directeur honoraire du Musée Guimet, professeur au Collège de France : Rites populaires du Culte d'Osiris, dieu du Nil et de la végétation (avec projections).

Dimanche 23 janvier, à 14 h. 30. *M. le Docteur Contenau*, attaché aux Musées Nationaux, chargé de missions du Ministère de l'Instruction publique : L'art et la religion des Hittites (avec projections).

Dimanche 30 janvier, à 14 h. 30. *M. A. Von Le Coq*, professeur et directeur au Museum für Völkerkunde de Berlin : Les influences orientales dans l'art et la culture du Moyen-Age européen (avec projections).

Dimanche 6 février, à 14 h. 30. *M. J. Przyluski*, professeur à l'Ecole Nationale des Langues Orientales vivantes : Totems animaux et végétaux dans l'Asie tropicale (avec projections).

Dimanche 13 février, à 14 h. 30. *M. H. Marchal*, conservateur du Groupe d'Angkor : Les récents travaux archéologiques de l'Ecole française d'Extrême-Orient (avec projections).

Dimanche 20 février, à 14 h. 30. *M. P. Pelliot*, membre de l'Institut, professeur au Collège de France : L'art Européen en Chine aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles (avec projections).

Dimanche 27 février, à 14 h. 30. *M. L. Massignon*, professeur au Collège de France : Un essai de réconciliation islamo-hindoue au XVII^e^ siècle : l'humanisme mystique du prince Dara Shikouh.

Dimanche 6 mars, à 14 h. 30. *M. S. Elisséèv*, ancien chargé de cours à l'Université de Pétrograd : Les traits essentiels de l'architecture japonaise (avec projections).

Dimanche 13 mars, à 14 h. 30. *M. P. Alphandéry*, directeur à l'Ecole des Hautes Etudes, directeur de la « Revue de l'Histoire des Religions » : Le Satan du Livre de Job dans le Moyen-Age latin (avec projections).

Dimanche 20 mars, à 14 h. 30. *M. A. Foucher*, chef de la Délégation archéologique française en Afghanistan, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris : Les travaux de la délégation archéologique française en Afghanistan (avec projections).

***

Les hommes qui, en Grande Bretagne, s'intéressent à l'étude scientifique de l'Ancien Testament ont constitué une association, *the Society for Old Testament Study*, qui se réunit plusieurs fois par an et qui a assuré, en 1925, la publication d'un important ouvrage de haute vulgarisation, intitulé : *The People and the Book* (Oxford,

Digitized by Google

Clarendon Press, 1925) : c'est une série de monographies sur les principales questions qui se posent aujourd'hui à propos de l'Ancien Testament. Ces études ont été rédigées par divers spécialistes sous la direction générale de M. Arthur S. Peake.

Désirant donner à ses réunions un certain caractère moins strictement national, la Société a décidé depuis quelque temps d'inviter à ses réunions des collègues étrangers. C'est ainsi qu'à sa session d'hiver 1925, elle a fait appel à M. Hugo Gressmann, de l'université de Berlin, qui a parlé des influences égyptiennes et babyloniennes sur la prophétie israélite.

Elle voudrait que la science française fût également représentée à la session d'été 1927, qui se tiendra à Oxford, à Kefle Collège, du 27 au 30 septembre. On entendra donc, aux trois séances principales de ce congrès, outre un Anglais, M. Wheeler Robinson, qui traitera du symbolisme prophétique, et un Allemand, le professeur Hermann Gunkel, qui parlera sur l'histoire de la littérature israélite, un représentant de l'Université de Paris, M. Adolphe Lods, qui essaiera de préciser le rôle des idées magiques dans la mentalité israélite.

Il faut espérer que d'autres hébraïsants français pourront assister à ce congrès et présenter des communications. Tous les renseignements utiles pourront être demandés à M. le Rév. T. H. Robinson, de Cardiff.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-QUATORZIÈME

ARTICLES DE FOND.

Pages.

M. Halbwachs : Histoires dynastiques et légendes religieuses en Chine 1

H. Massé : L'exposé des religions par Abou'l Maâli 17

Armand Dulac : Les élections épiscopales dans l'église latine au Moyen âge 50

Maurice Goguel : Une nouvelle école de critique évangélique : la « form- und traditionsgeschichtliche Schule » 113

P.-L. Couchoud : L'évangile de Marc a-t-il été écrit en latin ?. 161

REVUE DES LIVRES.

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

Couchoud (*P. L.*). Le Mystère de Jésus (*Ch. Guignebert*) 215

Goguel (*M.*). Introduction au Nouveau Testament, t. I et II (*Ch. Guignebert*) 210

Goguel (*M.*) Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire ? (*Ch. Guignebert*) 245

Grimme (*H.*). Die Lösung des Sinaischriftproblems (*M. Ginsburger*) 202

Headlam (*A. C.*). The Life and Teaching of Jesus the Christ (*Ch. Guignebert*) 213

Jayne (*W. A.*). The Healing Gods of Ancient Civilizations (*R. Kreglinger*) 196

Lidzbarski (*M.*). Ginza (*P. Alfaric*) 247

Digitized by Google

Méautis (*G.*). Aspects ignorés de la religion grecque (*Ch. Picard*). 199
Robinson (*Th. H.*). An outline Introduction to the History of Religions (*R. Kreglinger*)..... 194
Schmidt (*K. D.*). Studien zur Geschichte des Konzils von Trient (*A. Alba*)..... 249
Whitehead (*A. N.*). Religion in the Making (*R. Kreglinger*).... 193
Wutz (*Fr.*). Die Transkriptionen von der Septuagint bis zu Hieronymus (*M. Ginsburger*)..... 204
Wutz (*Fr.*). Die Psalmen (*M. Ginsburger*)..... 205

II. — *Notices bibliographiques.*

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, tomes XXIV et XXV (*P. Masson-Oursel*)..... 252
Da Costa (*Uriel*). Une vie humaine (*P. A.*)..... 258
Gaultier (*J. de*). Nietzsche (*P. A.*)..... 260
Liebeschütz (*H.*). Fulgentius Metaforalis (*P. A.*)..... 256
Maistre (*J. de*). Mémoire au duc de Brunswick sur la Franc-Maçonnerie (*P. A.*)..... 259
Monceaux (*P.*). Saint Martin (*P. A.*)..... 255
Rougier (*L.*). Celse ou le Conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif (*P. A.*)..... 254
Saintyves (*P.*). La Légende du Docteur Faust (*P. A.*)..... 257
Vollmer (*H.*). Historica Scholastica des Petrus Comestor (*P. A.*). 256
Vulliaud (*P.*). Joseph de Maistre franc-maçon (*P. A.*)..... 259
Weill (*J.*). La Foi d'Israël (*D. L.*)..... 261

CHRONIQUES, par MM *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

Nécrologie : Albert Houtin, p. 263.
Enseignement de l'Histoire des religions à Paris en 1926-1927, p. 264.
Publications récentes : Travaux et réunions de la Society for Old Testament Study, p. 265.

L'Imprimeur Gérant :
JULIEN GAMON.

Digitized by Google

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

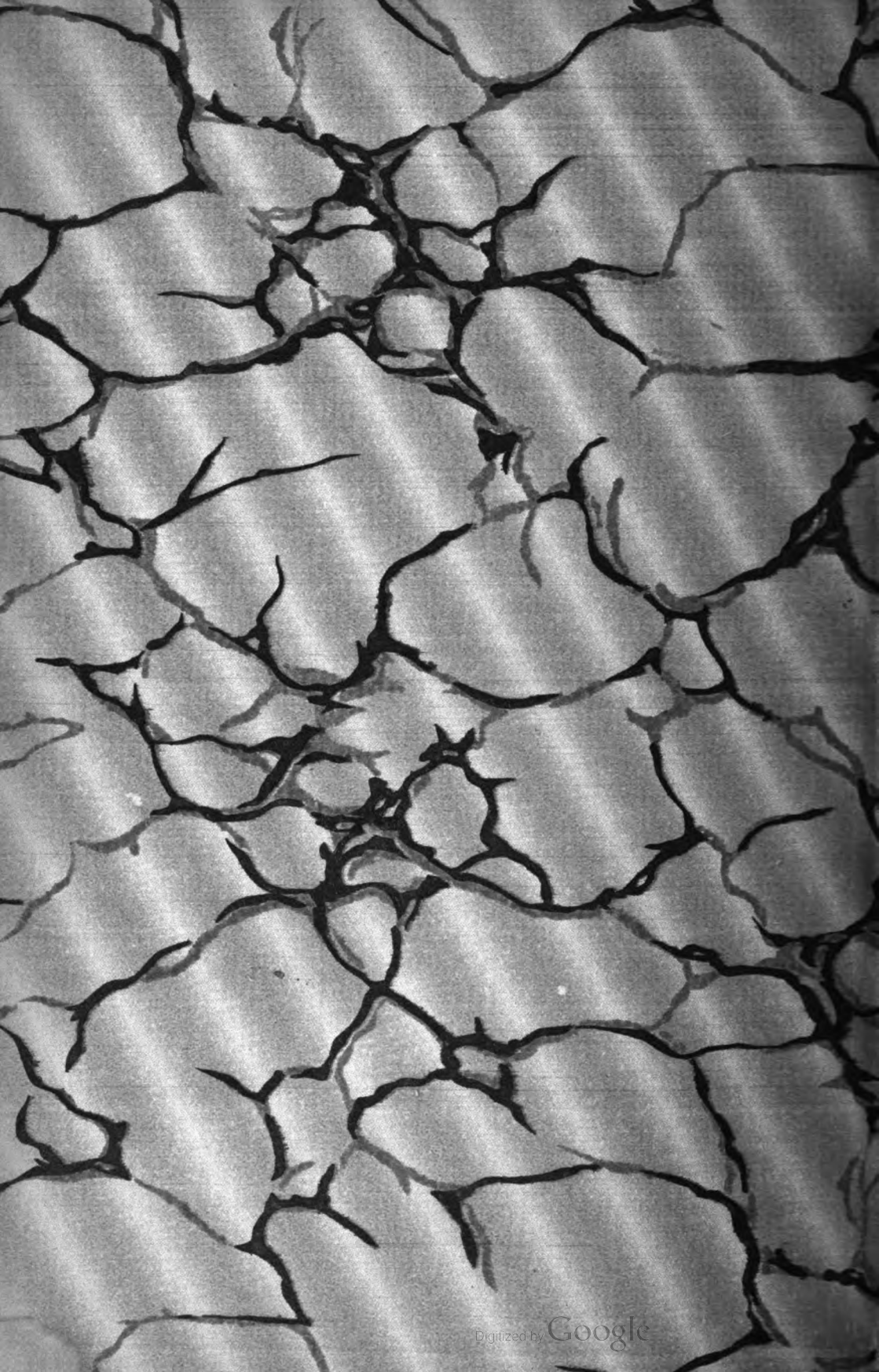
Digitized by Google

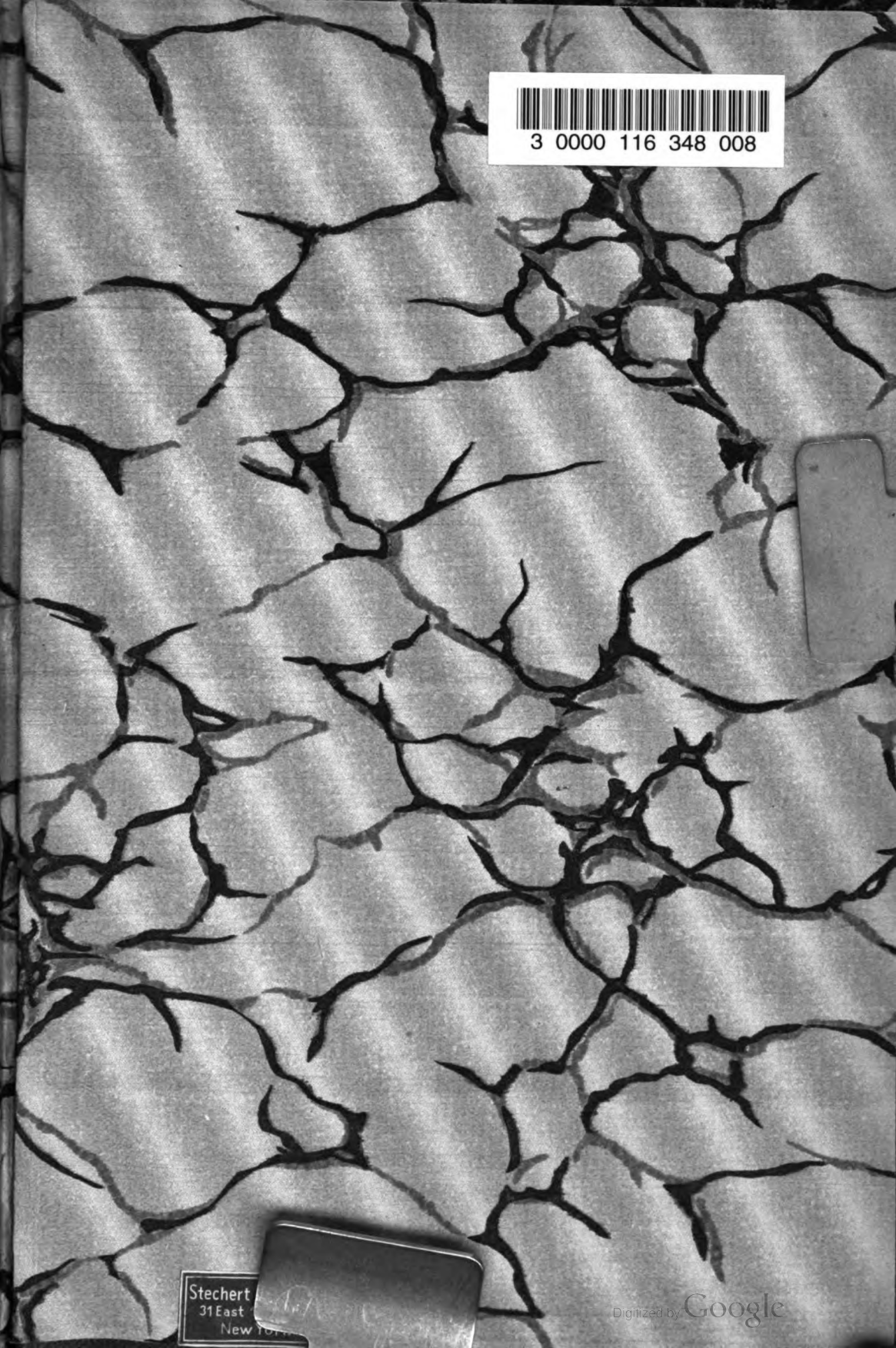
Digitized by Google

Digitized by Google

BL 3
.R45
v. 93-94

Digitized by Google


Digitized by Google


3 0000 116 348 008
Stechert
31 East
New
Digitized by Google

Digitized by Google